Immanuel Kant

Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff



Estudio preliminar y traducción de

Félix Duque



Primera contribución extensa a una historia *filosófica* de la filosofía, divisora de aguas epocales (entre ilustración e idealismo) y biográficas (entre la crítica y el —nunca logrado— sistema), esta obra póstuma de Kant, aparecida al poco de su muerte, es clásica por su contenido y romántica por su forma y destino. Dedicada a la superación de Leibniz y Wolff, encaminada a la justificación *histórica* del reinado perenne del criticismo y de la etapa a la que él apunta —la doctrina de la sabiduría—. *Los progresos de la Metafísica* quedó en estado fragmentario, dispersa en manuscritos de improbable reordenación; respuesta inacabada al Tema del Concurso de la Academia de Ciencias de Berlín para 1791, cuyo premio otros se llevaron, este *torso* es a la vez desesperado intento de poner valladar al empuje combinado de dogmáticos, escépticos y amigos hipercríticos. Todos ellos tuvieron entonces su porción de triunfo, ante el silencio obstinado de Kant. Pero mientras las obras de aquéllos se han sumergido en el olvido, del que sólo salen fugazmente como *sombras* del kantismo, los fragmentos aquí presentados siguen fulgurando con extraño vigor; esos fragmentos son memorables porque son brasas custodias del *lógos*, de ese fuego que una vez —y para siempre— alentó Heráclito a venerar.



Immanuel Kant

Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff

ePub r1.0

Titivillus 18.02.2018



Título original: *Welche sind die wirklichen Fortschritte, die Metaphysik seit Leibnizens un Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht hat?*
Immanuel Kant, 1804
Editado originalmente por Fr. Th. Rink
Traducción: Félix Duque
Estudio preliminar y notas: de Félix Duque

Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2

ESTUDIO PRELIMINAR

por Félix Duque

PROLOGO

En una espaciosa sala del palacio de La Magdalena me habló una tarde J. Tordesillas de la rara peculiaridad de las sonatas de Mozart: por su sencillez, éstas son habitualmente utilizadas como medio de aprendizaje para pianistas en ciernes; y a la vez, por sus matices, por la etérea delicadeza de sus variaciones, son obras temidas por todo solista, piedra de toque para grandes intérpretes. También *Los progresos de la Metafísica* —inacabada sonata casi coetánea a la muerte del salzburgués— participan de esta fascinante polaridad.

A pesar del estado fragmentario en que nos han llegado los manuscritos (o más exactamente, los textos que debieron corresponder a esos manuscritos) y de la manipulación a todas luces torpe que de ellos hizo Rink, su primer editor, este opúsculo configura a mi ver la mejor y más clara *introducción general a la filosofía crítica* (los *Prolegómenos* sólo atienden a la primera *Crítica*, y a veces son tan oscuros como ésta), escrita por un hombre que estaba empezando a cansarse de ver cómo los discípulos —una de cuyas tareas consistía justamente en pergeñar compendios para la expansión del criticismo— eran, o demasiado mediocres (J. Schultz), o demasiado audaces (Reinhold, Beck). Presenta además una muy valiosa acentuación de la problemática *metafísica* como auténtico nudo cordial del kantismo: el paso de la metafísica especulativa (posibilitada por la crítica mediante el idealismo del espacio y el tiempo) a la metafísica propiamente dicha que, gracias a la mediación de la idea Mundo y al *factum* de la libertad, tiende hacia lo suprasensible y llega a alcanzar validez objetiva, aunque sólo sea en el respecto práctico. Dicho paso está expuesto con tal fuerza y concisión que hace de la lectura de una obra admirada por M. Wundt, Heidegger y De Vleeschauwer obligado pródromo para la cabal comprensión de las intenciones últimas del kantismo.

Por otra parte, empero, la dificultad objetiva patente en el crucial momento de elaboración de los manuscritos (1793-1795: transición entre la etapa crítica —Filosofía de la religión— y los intentos de realización del sistema —*Metafísica de las costumbres, Opus postumum*—), unida al estado irremediable en que los fragmentos han llegado, constituyen a la vez tormento y delicia de todo estudioso del kantismo que se precie. Desentrañar crípticas alusiones a Beck o Reinhold, seguir las tortuosas y sutiles modificaciones de la temática relativa al «Yo» o a la «composición», en una palabra: embarcarse con el viejo filósofo en un viaje magnéticamente orientado hacia lo suprasensible, haciéndolo en una barca que hace agua tanto por los embates sufridos como —y sobre todo— por una sutil, casi irónica autocrítica, y todo ello desde el horizonte vislumbrado de una concepción *filosófica* de la historia de la filosofía (cuya antorcha recogerá Schelling, volviéndola contra el propio Kant), es cosa capaz de marear a los no acostumbrados a aventurarse por el «mar sin riberas» de la metafísica, pero que de fijo gustará a los amantes de emociones fuertes (la aridez del estilo kantiano oculta pudorosamente la veta viva del interés práctico de la razón: un interés *emotivo*).

No obstante, y a fin de facilitar en lo posible la travesía, me he esforzado por pertrechar esta réplica castellana de la recia navecilla prusiana. En lo filológico, se ha fijado el texto presumiblemente más cercano al original, tras el cotejo y ponderación de las variantes conjeturadas por los distintos editores. A los textos del vol. XX de la Academia de Berlín (cuerpo principal de la obra) he añadido también algunas *Hojas sueltas y Reflexiones* procedentes de los vols. XXIII y

XVIII, de modo que en lo que se me alcanza es la presente edición la más completa de todas las aparecidas hasta la fecha. Notas filológicas y doctrinales situadas al final de cada manuscrito o grupo de textos ofrecen materiales para una contextualización *interna*.

Dado empero que este opúsculo ha nacido al calor de un combate que concitó en torno suyo a todos los movimientos contemporáneos, desde los ya moribundos pero oficialmente encastillados (el leibnizo-wolffismo) a los cargados de futuro (Schelling, con veintidós años, interviene ya en el debate), no me pareció conveniente dejar de escapar la ocasión de trazar un primer mapa de la *aetas kantiana* en los años decisivos de 1790 a 1797. A ello he dedicado un extenso estudio introductorio, que atiende primero a la génesis *externa* de los fragmentos (polémica con Eberhard y correspondencia con Beck: cap. I), examina después las circunstancias que rodearon al abortado nacimiento de *Los progresos* y su publicación en 1804 (cap. II), y pasa luego a ocuparse de los rivales: de las obras que sí vieron a su tiempo la luz y combatieron por la cuestión decisiva: si Kant había superado el leibnizo-wolffismo. Se estudian al respecto las obras de Maimón (cap. III) y de los autores coronados: Schwab, Reinhold y Abicht (cap. IV). Posteriormente se aborda el espinoso y muy poco conocido tema de las relaciones entre Kant y la Academia de Ciencias (o sea, del acoso oficial, implacable, por parte de la «imparcial» institución: cap. V), para terminar examinando brevemente la irrupción de los novísimos: la conversión fichteana de Reinhold en 1797 y la importante recensión de Schelling acerca de los escritos premiados (cap. VI).

Es evidente que una edición y un estudio de esta naturaleza sólo gracias al acceso a bibliotecas e instituciones alemanas y a la inapreciable ayuda de un puñado de amigos —que creyeron en la viabilidad del proyecto— han podido ser llevados a término (no sé si feliz). Aquellos centros de estudio aportaron los materiales. Y aunque algunos amigos también hicieron lo suyo al respecto, éstos me dieron con todo algo mucho más valioso; insuflaron *espíritu* a unas palabras ahítas de ilustración tardía y transidas del estremecimiento de un mundo nuevo.

A esas instituciones, pero sobre todo a estos amigos, va dedicada esta labor, cuya condición de posibilidad fue brindada por mi estancia en Alemania Occidental (a donde fui por razones distintas, pero tangentes), cabe la Universidad del Ruhr y el Archivo-Hegel de Bochum, aunque la recogida de materiales se inició antes, en la Universidad de Erlangen. Principios constitutivos de su materialidad (lo determinable, vaya) fueron proporcionados en buena medida por Salvador Cabedo, Faustino Oncinas y José Luis Villacañas, que me permitieron hojeara «infolios raros de olvidadas ciencias». Un juicio *comparative a priori* me hizo vislumbrar lo que podría ser esta edición gracias a la valiosa versión italiana de *Los progresos*, que Antonio Gargano (del *Istituto Italiano per gli Studi Filosofici*) se molestó en enviarme desde la pasmosa Nápoles. Un seminario sobre Kant y Hegel en la vieja Lisboa (pero en su Universidade Nova), impartido gracias a la gentil invitación de Antonio Marques, puso en marcha mi disposición natural para ocuparme de esta esquiva *Cenicienta* (según la denominación feliz de H. J. de Vleeschauwer, cuya ingente obra no ha dejado de servir como principio regulativo). Y el haber discutido durante años sobre temas kantianos con Juan Manuel Navarro ha sido en fin, con seguridad, la raíz oculta de la que han brotado estos matorrales (cuya hojarasca reclamo). A todos ellos, mi gratitud por haberme ayudado y mi asombro por su paciencia.

Valencia, septiembre de 1986.

HISTORIA Y METAFÍSICA: EL FRÁGIL ESPEJO MÓVIL DE LA RAZÓN. CONTRIBUCIÓN AL ESTUDIO DE LA AETAS KANTIANA: 1790-1797

I. PROLEGÓMENOS A UNA METAFÍSICA QUE PRETENDE PRESENTARSE COMO SUPERACIÓN DEL DOGMATISMO

§ 1. La sombra de un gigante

Constitutivo de la filosofía en toda época es su carácter de *diálogo*; diálogo imposible y, en el fondo, inventado y por ende hermenéuticamente más fecundo entre los pensadores de la orteguiana *Isla de los muertos*; tan hermoso artificio nos revela de consuno la problematicidad transhistórica de *la* filosofía y la textura histórica del pensador que *finge* el diálogo desde los prejuicios de su propia época. De ahí la inevitable tensión dialéctica entre la contextualización histórica de un pensamiento y la resonancia de *todos* los pensamientos en el seno de la doctrina de un gran pensador. Y hasta podría decirse que tanta mayor *originalidad* reviste una doctrina cuanta mayor sea su capacidad para aunar pensamientos ya sidos asimilándolos y, si se quiere, deformándolos. Mas por la necesidad misma del diálogo, que exige la presencia viva (o vivida a través del texto) del interlocutor, esos pensamientos resonantes cristalizan siempre en uno o dos antagonistas, ambiguos objetos del deseo porque el deseo juega siempre en la polaridad de la atracción y la repulsión. Atracción, pues sólo frente a las palabras del otro reconozco mi propia voz. Repulsión, dado que esas palabras son *del otro*, y nunca podré hacerlas radicalmente mías. Incluso para poder refutarlas las debiera haber proferido antes. Que yo necesite del otro (es decir, de lo *pasado* para siempre) para que algo *se me* ocurra (es decir, para que la impersonalidad —necesidad y universalidad— del *logos* se encarne en mí, al *presente*, a través del otro) es la marca de la finitud del hombre. El trunco muñón, la carencia de ser un Dios que riñera consigo mismo. En la historia de la filosofía se modulan las distintas versiones acontecidas de un solo acaecimiento: el de esa carencia. Por eso, como nos recuerda Heidegger, cada pensador elige a su héroe: aquél con quien amorosamente se lucha. Para Hegel serán Aristóteles y Schelling (sólo héroes en la lejanía), pero sobre todo Kant. Para Kant serán Hume y Wolff, pero sobre todo Leibniz: «ese gran hombre».

Por ello, bien puede decirse que la filosofía crítica kantiana, de 1781 a 1796, está presidida por la sombra de Leibniz, del héroe muerto por obra del tribunal crítico, pero no totalmente vencido (esto es: no asimilado). La grandeza de Kant no es tan fuerte que pueda engullir al gigante de Leipzig: vive entre sus despojos, pero no lo hace *revivir* desde el propio interior del edificio kantiano: de ahí las asombrosas metamorfosis de Leibniz —no del mediocre leibnizo-wolffismo— en los kantianos: Maimón, Fichte, Schelling y Hegel. En ellos celebra Leibniz, no una victoria póstuma, mas sí una inquietante simbiosis con Kant, en buena medida a través del «impío» Spinoza.

Aquí no podemos narrar esta gigantomaquia que el idealismo realizó con textos como armas: textos que, *por ello*, son inmortales. Debemos contentarnos con recordar los primeros escarceos de esa batalla, de cuyos ecos aún vivimos. La Academia de Ciencias de Berlín daría —por motivos mezquinos, como en otro capítulo veremos— título a esas escaramuzas: *Los progresos efectivos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*. Pero ya antes de 1789 (el año de la Revolución Francesa), la lucha había comenzado.

Es verdad que, al menos en intención, Kant no *debiera* haber aceptado que su filosofía fuera considerada como «progreso». Él no nos habla en su obra capital de un proceso secuencial ininterrumpido y siempre hacia adelante, sino de una lucha a muerte entre sedentarios y nómadas (dogmáticos y escépticos), a la que la *Crítica* pone, por fin, conclusión. Lo que ella se propone, pues, no es realizar progresos en metafísica (en este caso, llevar la lucha a estadios más extensos y encarnizados: ¿mas no consiguió, en el fondo, tal cosa?), sino edificar los cimientos de toda metafísica futura que pretenda mostrarse como *ciencia* (es decir: sistema de proposiciones necesarias, universales y *extensivas* del conocimiento). Por eso tilda a su empresa (por analogía con matemáticos y físicos) de *Revolution*: «transformación del modo de pensar»[1].

Pero ello se refiere —y es importante no olvidarlo— al devenir *histórico* de la filosofía; y su florón, la metafísica; es como un germen que se desarrollará orgánicamente, *per intussusceptionem*[2]. Kant se debatirá entre estas dos concepciones, sin lograr integrarlas plenamente (ver con todo en la presente edición la importante *Hoja suelta* F 3. *De una historia filosofante de la filosofía*). Según la primera, Leibniz no puede ser visto como predecesor, sino como representante del *dogmatismo*, ese proceder basado en la extrapolación acrítica de los logros de la razón en matemáticas (que procede por construcción de conceptos en la intuición pura) a la metafísica (que —hasta ahora— ha procedido por meros conceptos[3]). Pero según la idea orgánica de la metafísica, Leibniz debe verse en cambio, *retroactivamente*, como un kantiano *in nuce* falseado por sus secuaces. Ya en 1786 aparece con toda claridad este intento de «apropiación» de Leibniz. Así, al referirse en los *Principios Metafísicos de la Ciencia Natural* a la *Monadología* leibniziana, Kant dice de ésta que ha sido *malentendida*, ya que en absoluto habría pretendido su autor explicar con ella los fenómenos de la naturaleza (interpretación que parece, cuando menos, ambigua) sino que la idea de que la materia constara de *partes* simples y el espacio de *puntos* (los términos subrayados indican a las claras la deformación —¿intencionada?— del leibnizianismo) supondría un «concepto *platónico* del mundo, en sí correcto»[4]. Kant pretende dar a la doctrina monadológica un valor puramente *regulativo*, como cabe apreciar. Y llega incluso a defender (con un cauto: «hasta donde yo lo veo») que la «opinión de Leibniz… no afirmaba otra cosa que lo [por mí] mostrado en otro lugar»[5], a saber: que espacio y materia no constituyen un mundo de cosas en sí, sino que sólo contienen la aparición (*Erscheinung*) de éstas. *Cum grano salís* podría decirse que, en efecto, Leibniz afirmó tal cosa. Pero de ahí no se sigue desde luego, como artificiosamente pretende Kant, que sólo se dé lo *compuesto* (en los dos autores juega un concepto muy distinto de *existencia*, por una parte; por otra, la distinción leibniziana entre física y metafísica no corresponde a la kantiana entre analítica [ontología] y metafísica).

Sea como fuere, son claros los peligros de esta «filosofía trascendental» *avant la lettre* que Kant quiere ver interesadamente en Leibniz. Pues cabría entonces pensar, a la inversa, que Kant es más

bien un leibniziano *après la lettre*, y que lo que de correcto hay en su doctrina ya estaba en el pensador de Leipzig. Esta no menos interesada deformación fue en efecto realizada con habilidad sin par e influencia avasalladora por J. A. Eberhard. Con su intervención comienza realmente la lucha en torno a los *progresos de la metafísica*; no es en absoluto casual que la propuesta del Tema de Concurso para 1791 y la publicación de la revista de Eberhard sean *estrictamente contemporáneas*[6].

§ 2. LA CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA, DE LEIBNIZ

A Johann August Eberhard (1739-1809) le cabe el honor de haber combatido con las dos figuras más esclarecidas del siglo XVIII en Alemania, y de haber empezado en ambos casos la lucha. Lessing se querellará porque aquél habría *denigrado* y malentendido a Leibniz[7]. Kant lo hará porque Eberhard *enalteció*, y habría igualmente malentendido, a Leibniz.

Donde mejor se aprecia la personalidad de este neoleibniziano (más que propiamente wolffiano) es en su escrito *Sobre la Ilustración verdadera y la falsa…*, aparecido en el primer volumen del *Philosophisches Magazin*[8]. Cabe advertir allí un cierto compromiso entre la «sentimentalidad» de los filósofos populares (Mendelssohn, sobre todo) y el racionalismo ilustrado, lo cual constituye la ideología básica desde la que entender la polémica con Kant… y la futura temática sobre los progresos de la metafísica. Para Eberhard, la perfección humana es algo que se va consiguiendo gradualmente, sin que jamás se alcance un grado supremo. La Ilustración va recorriendo los grados innumerables que corresponden a la virtud humana. En ésta se trata de reconocer lo justo como verdadero; en aquélla, de reconocer como verdadero aquello de lo cual razón, experiencia o fe racional convencen (*Ph. M.*, 39-40). Los principios de la razón y la experiencia llevan a la aceptación de verdades *doctrinales*; la fe racional, a la de verdades *históricas* (42). Eberhard aprecia una mejora de la cultura presente respecto a la pasada, *en conjunto*, pero no para cada elemento (45). En efecto, es nocivo —cree— rechazar la autoridad respetable de una benéfica religión positiva, precisa para quienes no consigan de otra forma verdades indispensables para su virtud o su tranquilidad de ánimo[9]. La duda fría no debe apagar del corazón el fuego vivo del sentimiento si no sabe sustituirlo por una luz segura de guía. De ahí la ambigüedad de la *Aufklärung*: es suficientemente fuerte para hacer vacilar el sistema de nuestra tranquilidad, pero no lo bastante para consolidarlo con pilastras (52). De ahí que la Ilustración tenga unos límites: los del amor humano[10]. Al respecto, ni Razón, ni Estado ni Iglesia pueden arrogarse un pleno derecho (54)[11].

A mi juicio, ésta es la cálida base (imbuida de *Sturm und Drang*) sobre la que debe entenderse la polémica entre Eberhard y Kant (a primera vista, centrada sobre la árida temática de la epistemología). Sería confundente —y hasta llevaría a una inversión de los términos del debate— querer ver en éste la confrontación entre el ilustrado leibnizo-wolffiano y el criticista revolucionario. A los ojos de Eberhard (y del nuevo rey, y de la Academia), Kant representa —como Lessing para Jacobi— el peligro de una *extremización de la Aufklärung*. Hay que poner coto a la razón en nombre del *sentimiento* (y no en el de la fe racional kantiana, que para el profesor de Halle no es sino otro nombre de la misma *Razón*, ahora cautamente denominada como práctica). Y por ello se vuelve

Eberhard hacia Leibniz, que impedía la irrupción absoluta de la filosofía en el campo de la teología[12].

Ya en 1786 y 1787 tenemos noticias de la fuerte oposición contra el criticismo que Eberhard alienta desde Halle[13]. Pero es la fundación en 1785 de la *Jenaer Allgemeine Litteratur-Zeitung* y la reedición en 1787 de la primera *Crítica* lo que impulsa a Eberhard a dar el paso decisivo: la fundación del *Philosophisches Magazin*, cuya influencia debió ser muy amplia: contra esta revista moviliza Kant a todos sus adeptos[14]. La publicación tuvo una breve pero poderosa vida. De 1788 a 1792 aparecieron cuatro volúmenes. El más importante es el primero (1788-89); contra sus tres primeros fascículos dirigirá Kant la más extensa y detallada de sus críticas[15]. De entre los cuatro fascículos de que consta el volumen destaca la recensión que Maass hace de la obra de Weishaupt sobre tiempo y espacio en Kant (I, 1.er fasc. VI, 2) y un penetrante estudio —también de Maass— sobre la estética trascendental (I, 2.º fasc. I). En el cuarto fascículo destacan las contribuciones de Klügel[16] sobre los principios de la mecánica pura (V) y otro trabajo de Maass sobre la antinomia de la razón (VI). Kant concentrará sin embargo sus ataques sobre Eberhard. Los artículos más significativos de éste —aparte del ya citado sobre la *Aufklärung*— son: en el primer fascículo, *Sobre las limitaciones del conocimiento humano* (II: pp. 9-29). En el segundo, *Sobre la verdad lógica o validez trascendental del conocimiento humano* (II: pp. 150-174). En el tercero, una *Ulterior aplicación* de la teoría sobre la verdad lógica (I), un estudio *Sobre el territorio del entendimiento puro* (II: pp. 263-289), otro *Sobre la diferencia esencial entre el conocimiento por los sentidos y el conocimiento intelectual* (III: pp. 290-306), así como el muy importante artículo *Sobre la diferenciación de los juicios en analíticos y sintéticos* (IV: pp. 307-332); Schwab insistirá ulteriormente sobre el tema en un Apéndice de su *Preisschrift*, que en su momento comentaremos. El cuarto fascículo, por último, se abre con un interesante artículo *Sobre el origen del conocimiento humano* (el tema será abundantemente tratado después en las Memorias de la Academia, llegando a ser Tema del Concurso para 1796, como veremos).

Tras la desaparición del *Magazin*, la polémica continuará en 1792 y 1793 a través del *Philosophisches Archiv*, editado por Eberhard y Schwab. Luego, la poderosa Academia de Ciencias, envuelta en el artificioso manto de la *imparcialidad*, se encargará de continuar la polémica desde más altas instancias, utilizando para ello al mismo Schwab. Estamos así en pleno terreno del famoso Tema de Concurso para 1791. Es el *Philosophisches Archiv* quien, antes de la concesión del premio, sancionará el resultado de la polémica: «La filosofía de Kant será vista en el futuro como una notable contribución a la historia de las aberraciones del espíritu humano.» Pues Kant, «al querer reorganizar la filosofía, suspendido como estaba entre el escepticismo y el dogmatismo (lo cual no está falto de originalidad), la desorganizó de tal modo que es imposible encontrar antes de él ejemplo alguno»[17]. El criticismo quedaba así histórica y oficialmente condenado. Pero veamos ahora con algún detalle el desarrollo del juicio que llevó a esta sentencia.

La polémica Eberhard-Kant recuerda en su conjunto la querella del ángel y el demonio por el cuerpo de Moisés. El cuerpo es aquí el de *Leibniz*. Como ya hiciera en 1786, Kant se esfuerza por probar que, *bien entendida*, la doctrina leibniziana está ya en la dirección del criticismo (interpretación necesaria para la concepción de la metafísica *en idea* como germen en desarrollo orgánico). Él no está interesado tanto en reivindicar la novedad de la *Crítica* cuanto en advertir que

es sólo *desde ésta* desde donde puede apreciarse la bondad de la «filosofía del gran hombre»[18]. Por eso propone tomar las afirmaciones —y aun citas de Leibniz— hechas por Eberhard como asertos exclusivamente propios de éste. Con ello, dice Kant, «lo mejor es no mezclar en esta cuestión a aquel gran hombre»[19]. Sólo al final de la *Respuesta a Eberhard* intentará probar Kant (no sin artificio) que las tres grandes doctrinas leibnizianas: el principio de razón suficiente, la monadología y la armonía preestablecida[20], interpretadas desde el criticismo, y atendiendo a su *espíritu* y no a la letra (peligroso principio hermenéutico que enseguida volverán los amigos hipercríticos contra el propio Kant), se avienen muy bien con la filosofía trascendental; más aún:

> «De este modo, bien podría ser la *Crítica de la razón pura* la auténtica apología del propio Leibniz contra sus seguidores, que creen enaltecerlo con loas qué no lo honran.» (*Ent.* VIII, 250).

Eberhard, por su parte, afirma otro tanto: él no quiere otra cosa que reivindicar la auténtica doctrina del gran hombre contra la filosofía de Kant que, allí donde no es plagiaría, es falsa[21]. Leibniz es bandera para ambos contendientes. Como decía Francisco I de Carlos V: «Lo que mi hermano [*sic*] Carlos quiere [tener Milán], también lo quiero yo»[22].

La causa en litigio es en definitiva ésta: para Eberhard, Leibniz puede proceder *dogmáticamente* porque ha realizado (en los *Nuevos Ensayos*) una completa y cuidadosa crítica de la razón y el conocer humanos, de modo que «fielmente expuesta, esa filosofía no puede ser denominada acrítica» (*Ph. M.*, I, 3, p. 289). Existe una genuina «crítica leibniziana de la razón» (*Ph. M.*, I, 1, pp. 26-27). Hay que reconocer —dice Eberhard— que la *Crítica* ha causado sensación. Sin embargo, una metafísica que, de creer al prólogo de la obra reeditada, «supone que los objetos deben regularse por nuestro conocimiento» (*ib.*), no sólo no refuta a Hume, sino que cae en un idealismo subjetivo aún mayor (Eberhard sigue así las bien conocidas objeciones de berkeleyanismo iniciadas por Garve y Feder). En lo mejor que Kant ofrece, éste no hace sino retomar las tesis de Leibniz.

Para probar tal cosa, Eberhard somete a confrontación siete tesis de la *Crítica* kantiana de la razón frente a otras tantas de la Crítica leibniziana. Doy aquí, en forma resumida, el esquema de esta comparación[23]:

KANT	LEIBNIZ
1. Al fenómeno corresponde algo no fenoménico.	1. Un fenómeno debe tener un fundamento último que no sea fenómeno.
2. Nada sé de ese algo.	2. No distingo (no tengo idea clara) de las determinaciones pertenecientes a la singularidad de ese algo.
3. No tengo concepto de ello.	3. Sólo tengo concepto de las determinaciones pertenecientes a su especie. Puedo definir claramente ese concepto y deducir de él (por el principio de contradicción) predicados relativos a partes esenciales (*essentialia*), y derivar de él (por el principio de razón) predicados relativos a atributos de la cosa.
4. Ese algo al que el fenómeno se refiere puede ser denominado noúmeno.	4. Puedo denominar a ese fundamento noúmeno. Y de su definición puedo deducir diferentes verdades, y verdades eternas. La facultad de conocer el noúmeno es el entendimiento; la de los fenómenos, los sentidos.
5. Si hubiera un Objeto de ese noúmeno, haría falta una intuición distinta a la sensible.	5. La intuición no sensible es la representación: el Objeto más simple del sentido interno y la materia más simple del tiempo concreto.
6. Es imposible demostrar que pueda haber una intuición distinta a la sensible (también es imposible *demostrar* que no la haya. Se trata de un *factum*).	6. No tenemos idea intuitiva de esa materia simplicísima, pero podemos demostrar muchas de sus determinaciones generales: tal camino siguió Wolff respecto a los elementos de los cuerpos.

7. Dada la disposición actual de nuestro conocimiento, ese algo es sólo un Objeto trascendental = X, del que nada sabemos ni podemos saber.	7. El fundamento último de los fenómenos engloba determinaciones universales cognoscibles (*a*), y otras individuales (*x*) que no podemos conocer con claridad. Así, todo algo es, en su posible cognoscibilidad $=a + x$.

Tras la exposición de la tabla comparativa, Eberhard concluye triunfalmente, en respuesta *avant la lettre* al tema sobre los *Progresos de la Metafísica*: «Desde Leibniz y Wolff, la metafísica no ha hecho progreso alguno» (*Ph. M*., I, 3, p. 289). Por nuestra parte, nos basta una ojeada a dicha tabla para apreciar en Eberhard una clara *ignoratio elenchi*. Los argumentos leibnizianos expuestos son de tipo *lógico-formal* (relación entre las determinaciones universales y las singulares), y siguen el criterio de la distinción lógica entre *cognitio distincta* y *cognitio clara* (aunque él mismo caiga en la paradoja —que Kant no dejará de poner de relieve— de que, según esa distinción, lo *propio* de la cosa en sí, o es por entero incognoscible o lo es sólo de modo confuso). La división de las facultades tiene a la base la división leibniziana entre conocimiento intuitivo y simbólico. Y el *valor real* de las determinaciones universales se confía en última instancia al principio de contradicción[24] (de valor sólo *aclaratorio* para Kant). Por el contrario, Kant se sitúa en el terreno de la lógica *trascendental* (relativa, no a la forma, sino al origen y validez objetiva del conocimiento). Su distinción entre intuición y concepto no es gradual, sino de principio, y sólo salvable (*en general*, no en el caso concreto) mediante el esquematismo.

Eberhard, ignorante (intencionadamente, de creer la grave acusación de Kant) de la diferencia *radical* entre los planteamientos leibniziano y kantiano, puede por ello afirmar con toda contundencia:

> «La filosofía leibniziana contiene, igual que la nueva filosofía, una crítica de la razón, introduciendo además, al mismo tiempo, un dogmatismo basado en un análisis preciso de las facultades de conocimiento. Contiene pues todo lo que hay de verdad en la nueva filosofía y, por añadidura, una *extensión* bien fundada de la esfera del entendimiento» (*Ph. M*., I, 3, p. 289).

Es más: «antes de que apareciera la obra de Locke sobre el entendimiento humano había ya prevenido Leibniz toda limitación arbitraria del ámbito del conocer humano, gracias a una exposición completa de las fuentes de nuestros conceptos» (*Ph. M*., I, 1, p. 19). Así pues, ni Locke, ni Hume ni Kant pueden nada contra la única y genuina *Crítica de la razón pura*, de la que la nueva obra no es —a lo sumo— sino pálida copia.

Eberhard reconoce que, en efecto, conocemos fenómenos en el ámbito sensible. Pero hay un conocimiento racional de las cosas en sí (aunque sólo *en general*), ya que la razón tiene un *contenido*, alcanzable con independencia de lo dado en la intuición. Con ello es de justicia confesar que se apunta a una *vexata quaestio* del kantismo: ¿cómo distinguir una categoría de otra, si éstas no tienen contenido? (en general, Eberhard —y no pocos exégetas— está preso de una ambigüedad terminológica debida al propio Kant: las categorías *no* son conceptos abstractos —representaciones con notas universales y comunes— sino *funciones de unificación* usadas *in abstracto*: haciendo abstracción de sus posibles contenidos).

La misma imposibilidad de diálogo (por falta de suelo común) se aprecia en el intento de Eberhard de dar *validez objetiva* al principio de *contradicción*, según este razonamiento (para Kant, vacío): si dos predicados contradictorios son posibles en un mismo sujeto, tiene que existir algo (un fundamento) para que se dé uno, y no el otro (*Ph. M*., I, 163-164). Y si sabemos que algo es de una

manera *porque* no puede ser de otra, será imposible concebir un Objeto que viole el principio de contradicción (I, 165-166). Es evidente que aquí nos movemos en el mero *análisis* de conceptos y que, para Kant, si no sabemos de antemano qué *condición* permite que algo se dé, a lo único que cabe llegar es a la vaciedad de que un condicionado debe tener una condición (o sea, un condicionado debe estar condicionado).

Un tercer punto de discusión, que aprovecha certeramente una ambigüedad (al menos, terminológica) de Kant, es la referida al *tiempo* como base intuitiva. Eberhard sostiene (*Ph. M*., II, 178-179) que, si el fundamento de la aritmética es el tiempo[25], y éste es explicado como «sucesión de unidades», entonces: 1.º) hay que admitir que la sucesión es algo *psicológico*, y no característica propia del objeto (aquí, el número); 2.º) todo pensar humano es *sucesivo*, luego todo juicio posible será sintético; 3.º) las *unidades* que se dan *en* el tiempo no son *eo ipso* temporales; luego serán una determinación de la cosa en sí. Aunque está clara la (quizá interesada) confusión entre el sentido interno y el sujeto trascendental («unidad» no es número, sino categoría) y el olvido del necesario juego entre simultaneidad y sucesividad, Eberhard no deja de tocar aquí un *punctum doliens* del kantismo: el estatuto de la intuición «tiempo».

Por último, señalaré el punto álgido de la controversia (desde luego muy bien elegido por Eberhard): la distinción entre los juicios analíticos y los sintéticos (*Ph. M*., I, 3, pp. 307-332). Eberhard sigue al respecto a Wolff, Baumgarten y Jacob Bernoulli. En el caso de los juicios afirmativos universales (asertóricos: *proposiciones*, para Kant) puede ocurrir que las notas del predicado coincidan con las del sujeto o que no lo hagan. Si lo primero, puede darse una coincidencia *total*, bien no desarrollada (juicio idéntico), o desarrollada por una definición, que ofrece la *esencia* del sujeto; o puede haber coincidencia parcial. En ambos casos, el juicio es *analítico*. Si lo segundo, pueden darse en el predicado determinaciones que no pertenecen a la esencia del sujeto, pero que tienen su *razón suficiente* en aquélla. Esas determinaciones son *atributos*, y el juicio que las expresa es (en términos kantianos) un *juicio sintético a priori*. O bien esas determinaciones serían meros *accidentes* del sujeto; en este caso, el juicio es (kantianamente) *sintético a posteriori*. Los juicios analíticos (sin desarrollar, idénticos) se basan en el principio de contradicción. Los sintéticos (no-idénticos), en el de razón suficiente. Así, Eberhard cree poder concluir que Kant no ha hecho otra cosa que dar nombres nuevos a lo ya bien conocido (I, 3, pp. 316-318), amén de introducir confusión —apelación a lo sensible en el ámbito lógico— donde no tiene por qué haberla. Para el querellante, la diferencia es sólo de tipo lógico: según el modo de determinación del sujeto por parte del predicado; y la remisión a receptividad o espontaneidad del ánimo desvía la mirada de la distinción entre conocimiento distinto (intelectual) o confuso (sensible). Eso es todo. La respuesta a la famosa y obsesiva pregunta por la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* es para él bien fácil: éstos son posibles por el principio de razón, deducible en última instancia del de contradicción. Por eso puede concluir el artículo con una crítica que bien puede servirnos de punto final de las objeciones eberhardianas:

> «El idealismo crítico presupone una teoría que reduce la entera discusión a un juego de palabras. El resultado final es que, o bien los fenómenos están basados en cosas verdaderas con realidad efectiva fuera de las representaciones, y entonces hay conocimiento de las cosas en sí, a saber mediante el entendimiento, o bien son meros fenómenos (apariciones), meras representaciones. Pero entonces son inconcebibles los juicios sintéticos, pues la verdad de éstos consiste en la concordancia de una representación consigo misma» (I, pp. 323-4).

Eberhard diluye la nueva distinción (kantiana) entre análisis y síntesis *a priori* en la vieja (leibnizo-wolffiana) entre esencia y atributo (garantizada por los principios de contradicción y de razón suficiente). Lo que Eberhard no quiere o no puede entender es que, en los juicios sintéticos kantianos, los conceptos (notas del predicado) se dicen de *intuiciones*, no de otros conceptos, de modo que la intuición funciona como parte constitutiva del contenido del juicio, y no como objeto (referente de éste)[26]. A su vez, la base (bien oscura, por lo demás) de la intuición es la *afección*, y la de los conceptos la *función* (en última instancia, la unidad sintética de apercepción). En descargo de Eberhard hay que decir que la presentación del problema por parte de Kant en la *Introducción* a la primera *Crítica* (no modificada en la reedición) es confundente, pues se hace efectivamente en términos lógicos: según las notas del predicado estén o no contenidas en el sujeto. Sólo en la difícil *Deducción* (con tan significativas variantes en las dos ediciones) se hace alguna luz sobre las intenciones de la profunda innovación kantiana.

En cualquier caso, el paciente lector del presente estudio introductorio[27] podrá comprobar ulteriormente que los posteriores ataques a Kant por parte de los secuaces del dogmatismo (Schwab, Abicht y buena parte de los miembros numerarios de la Academia) no llegan ni con mucho a la habilidad —y a las veces profundidad— de Eberhard, en quien Kant encontró un antagonista digno. Tanto más de lamentar son por ello los exabruptos del viejo pensador, irritado sin duda por tener que aplastar insectos, tras comprobar la incapacidad para tan fácil tarea de sus propios adeptos. A ello se ha debido mi interés por presentar al lector una cierta panorámica de los ataques de Eberhard[28], para paliar la penosa impresión que de éste se recibe con la sola lectura de la *Respuesta* kantiana, y también para adelantar temas que el lector de esta edición de los *Progresos* podrá fácilmente descubrir cuando acceda por fin (puede saltar tranquilamente por encima de esta larga introducción) a la versión que de ella brindo. Pero antes, oigamos el bufido del viejo oso de Königsberg (no hay leones en esas latitudes, y su actitud no es por demás gallarda).

§ 3. Respuesta airada de un pensador crítico

Cuando apareció en 1790 *Sobre un descubrimiento según el cual habría que prescindir de toda nueva crítica de la razón pura en nombre de otra más antigua*[29], los buenos conocedores del seco estilo del Kant crítico[30] se quedaron asombrados por la viveza polémica del opúsculo[31].

Este consta de una *Introducción* (contra *Ph. M.*, I, 157-158), de una sección *primera* sobre la realidad objetiva, en tres apartados: A) sobre el concepto de razón suficiente (contra *Ph. M.*, I, 160-163); B) sobre el concepto del ser simple (contra *Ph. M.*, I, 169-174), y C) sobre el método para elevarse de lo sensible a lo no sensible (contra *Ph. M.*, I, 243-306); y de una *segunda* sección, dedicada a la posibilidad de los juicios sintéticos *a priori* (contra *Ph. M.*, I, 307-332). Es evidente que Kant sigue en su refutación la secuencia de presentación de los artículos del *Philosophisches Magazin* (los tres primeros fascículos del volumen I). Sin embargo, no es menos evidente que la ordenación *filosófica* natural debe ser la inversa; de esta forma procederemos aquí[32]. Con ello se verá, no solamente el enlace con las críticas de Eberhard estudiadas en el último parágrafo, sino también, y muy especialmente, la estrecha conexión existente entre la argumentación de la *Respuesta*

y la seguida en los *Progresos*, que —en punto al dogmatismo— debe verse como una *continuación* de la polémica con Eberhard.

Como ha poco hemos señalado, el Leibniz defendido por Eberhard es un pensador crítico por haber fundado su dogmatismo en un *análisis* completo de la facultad de conocer. Aunque Leibniz hubiera hecho tal cosa, Kant no *podría* estar de acuerdo con ello, ya que el *dogmatismo* es justamente un proceder basado en la confianza general de la razón en sus principios a causa de sus logros (*Gelingens*) en otros campos, y sin crítica previa de la facultad o capacidad de la razón (*Vernunftvermögens: Ent*., VIII, p. 226)[33]. El *escepticismo*, por su parte, es una *desconfianza* igualmente radical, debida a la falta de logros en el presunto campo propio de la metafísica: lo suprasensible[34]. Por último, el *criticismo* supone una duda metódica, esto es una *duda de aplazamiento (Zweifel des Aufschubs: Ent*., VIII, p. 227) ante toda proposición sintética en metafísica hasta que no se haya visto su posibilidad en las condiciones *esenciales* de nuestra facultad cognoscitiva. Tenemos así delineados los tres estadios del proceder metafísico, corazón del futuro escrito sobre los *Progresos*.

El canon de la *Crítica* vendrá dado, pues, en la solución al problema capital del criticismo: la posibilidad del conocimiento sintético *a priori (Ent*., VIII, 227). El tratamiento que Kant hace ahora respecto a la distinción entre juicios analíticos y sintéticos, aun sin ser del todo satisfactorio —dada su brevedad, y aun cierta oscuridad en la cosa misma— arroja sin duda esa luz sobre la *Crítica* a que aludía Fichte, según vimos en nota anterior. El punto clave de la distinción se halla a mi ver en lo siguiente: los juicios analíticos son meramente *aclaratorios*. Los sintéticos *a priori* «son juicios por cuyo predicado yo atribuyo (*beilege*[35]) al sujeto del juicio *más* de lo que yo pienso en el concepto acerca del cual enuncio el predicado, de modo que este último va más allá de lo que aquel concepto contenía» (*Ent*., VIII, 228). La formulación de Kant es peligrosa, dado que su énfasis en el «yo» puede hacer creer en una ocurrencia psicológica. Lo que el Yo (sujeto trascendental) atribuye al sujeto no está contenido *lógicamente* en el predicado porque es la *realización objetiva* (esquematización, si se quiere) de las notas de éste: su exposición (*Darstellung*) en la intuición sensible *a priori*. De ahí la radical discrepancia entre Eberhard y Kant. El primero piensa en términos *lógicos* de fundamento y consecuencia (*Grund/Folge*). Lo que él denomina *a la* Kant juicios sintéticos *a priori* son, en terminología escolástica (Baumgarten-Bernoulli) *judicia indefinita ut rationata* (en los que se ofrecen *atributos*, deducidos de la esencia como consecuencias de ésta gracias al principio de razón suficiente). Para Kant no se trata en cambio de *deducción* (el término *Deduction* por él usado es desdichadamente anfibológico), sino de justificación en la *experiencia posible*; por ello, los juicios en cuestión están pensados —en términos *trascendentales*— según la diferencia entre *pertenencia necesaria* a un concepto (intuición sensible *a priori*, que da validez objetiva —referencia posible— a sus notas) y *contenido* de éste. Es esto lo que un Eberhard (y después de él, por razones más profundas, un Hegel) no puede entender. Si algo pertenece a un concepto debe estar contenido en él. De nuevo, el crítico ilustrado (cegado por la *mención* de términos tradicionales que tienen ahora un *uso* nuevo) es incapaz de entender que «concepto puro» significa en Kant *función de unificación* de una multiplicidad sobre la base de una *forma* de intuición. El propio filósofo se expresa de manera confundente al pretender probar la existencia de esos famosos y debatidos juicios *por analogía* con los juicios empíricos (sintéticos *a posteriori*).

Así —dice— la ampliación de mi conocimiento por la experiencia descansa en la intuición empírica (sensible): «ahora concebiré fácilmente… que, si ha de tener lugar una ampliación *a priori* del conocimiento sobre mi concepto, será entonces precisa una intuición *a priori* para esto último, tal como allí lo era una intuición empírica» (*Ent*., VIII, 240). El argumento es desgraciadamente *analítico*, y por ende no probativo. Kant se expresa como si intuición empírica y *a priori* fueran especies de un mismo género y hubiera *dos* especies de conocimiento (y por ende dos especies de *objetos*, que es justamente lo defendido por Eberhard). Así existirían *dos* ampliaciones paralelas del conocimiento, lo cual choca —y con razón— con las continuas afirmaciones en Kant de que el sistema futuro de la metafísica deberá considerarse *clauso* (es el punto de partida de Maimón, como veremos) una vez que se deriven los *predicables* de la tabla categorial. Hay aquí una exigencia en el fondo imposible, que culminará en el no menos famoso (y quizá también insoluble) problema hegeliano de las relaciones entre la *historia* y la *lógica*. Si los juicios metafísicos *genuinos* quieren ser extensivos (sintéticos), y no es posible más intuición que la sensible, o bien no serán *puros*, sino construidos sobre un predicable *parcialmente empírico* (materia y movimiento para la metafísica de la naturaleza; derecho positivo para la de las costumbres), o bien corren el riesgo de confundirse con los de la *matemática* (tal es el peligroso camino escogido por Schelling y Baader: encontrar un sentido más amplio de la *Konstruktion*); y en cualquiera de los casos parecen quedar fuera las exigencias de la *Naturanlage* que Kant sigue defendiendo (y sin las cuales sería «metafísica» un término absolutamente equívoco): la tensión hacia lo suprasensible (apoyada en la metafísica de las costumbres por el *factum* de la libertad). Todos estos problemas bullen, escondidos, en las páginas de la *Respuesta* y de los *Progresos*. Son ellos seguramente los que están a la base de la renuncia por parte de Kant a publicar los manuscritos de la última obra. Son ellos también los que hacen apasionante su lectura.

Veamos ahora la refutación de la presunta elevación defendida por Eberhard, según la cual accedería la metafísica a lo suprasensible (en la *Respuesta*, Kant se limita a presentar la *pars destruens* de esta problemática, estando la *pars construens* expuesta en los *Progresos*). El neoleibniziano criticado afirma la posibilidad de hallar lo suprasensible mediante un *análisis* exhaustivo de lo sensible. En efecto, el espacio y el tiempo exigen para su inteligibilidad —según Eberhard— un fundamento subjetivo (las funciones cognoscitivas) y otro objetivo (las cosas en sí). Kant —que se ve forzado a distinguir netamente su doctrina de todo idealismo subjetivo— concede peligrosamente esto último a Eberhard, estableciendo una sutil distinción que no resulta del todo convincente. Así, dice: «Los objetos (*Gegenstande*) en cuanto cosas en sí *dan* la estofa de las (*zu*) intuiciones empíricas… pero no *son* la estofa de las mismas» (*Ent*., VIII, 215). Kant no explica (no puede explicar) cómo tenga lugar esa misteriosa donación[36], que apunta al *punctum doliens* de la afección. En cualquier caso, Eberhard y Kant se mueven en terrenos distintos: para el primero, la distinción entre lo sensible y lo inteligible se explica epistemológicamente con el criterio de la distinción o confusión del conocimiento, y metafísicamente se refiere a dos tipos de seres. Para el segundo, la distinción se remite epistemológicamente a dos funciones *radicalmente* opuestas del ánimo: la receptividad y la espontaneidad, que cristalizan trascendentalmente en un *mismo* referente: el Objeto (de experiencia posible). Aquí, cosa en sí y objeto (*Gegenstand*) son dos *respectos* de lo mismo[37]: en un caso se apunta a lo incondicionado *postulado* para todo compuesto (un concepto

límite, meramente negativo); en el otro, al compuesto mismo (última base de todo análisis objetivo —ver igualmente los *Progresos*—por ser justamente resultado de la *síntesis* composición originaria). Por eso, cuando Kant se ve forzado a presentar su posición en el famoso problema de las *ideas innatas*, rechaza que tanto espacio y tiempo como categorías lo sean: se trata de *acquisitiones originariae* (*Ent*., VIII, 221). De manera que el fundamento *innato* de la posibilidad de la intuición sensible (e. d., de las intuiciones puras) «es la mera *receptividad* propia del ánimo, cuando éste es afectado por algo (en la sensación), para recibir una representación según su disposición (*Beschaffenheit*) subjetiva»[38]. Aun cuando no explícitamente afirmado, se sigue por paralelismo que Kant aceptaría otro fundamento innato, relativo esta vez a las categorías: la *espontaneidad* del pensar[39]. Así pues, las condiciones subjetivas son *inmediatas*; la condición objetiva (la cosa en sí) es sostenida *mediatamente* a partir del reconocimiento de la receptividad (aunque queda abierta la posibilidad *idealista* de que la receptividad se deba a su vez a una acción más alta del Yo, interpretación que Kant no admitirá desde luego jamás). El problema está en que Kant, a falta de otro término, habla al respecto de *fundamento* (*Ent*., VIII, 222) o *sustrato* (VIII, 207)[40]. Y ello es confundente, pues conduce a plantear el problema trascendental en términos de *sustancia*, con la subsiguiente tentación de caer en el espinoso problema spinozista[41]. En todo caso, un punto debe ser claramente puesto de relieve en la respuesta kantiana: la equiparación entre «sensible/intelectual» y «conocimiento confuso/claro» (reducción de la distinción a una gradación lógico-epistemológica) es falaz. La distinción es trascendental; y aunque *mediatamente* haya que conceder que lo sensible surge, *a parte rei*, de una afección, la diferencia lo es «según el origen y el *contenido*, en cuanto que ella no contiene *absolutamente nada* de la constitución de los Objetos en sí, sino meramente el modo en que viene afectado el sujeto, sea aquél, por lo demás, tan distinto como se quiera»[42].

Tras esta respuesta (más contundente que clara, a la verdad) estamos ya en disposición de entender la refutación kantiana de la defensa de la realidad objetiva del concepto de lo «simple» por parte de Eberhard. A la base de dicha refutación se halla tácitamente la correspondencia lógica entre el *todo* y las *partes*, así como el uso peculiarmente kantiano —éste sí aludido— del concepto de «abstracción». Bajo tal término entiende Eberhard, siguiendo la tradición, una *nota común* formada por generalización (e. d., confusión) de rasgos individuales[43]. Para Kant no debe hablarse en cambio de un concepto abstracto, sino de un concepto usado *in abstracto*[44]. Aplicada esta precisión al espacio y al tiempo (y dejando aparte el problema —ya presente en la *Crítica*— de que en este respecto haya que ver a esas formas como conceptos), cae por tierra la distinción que Eberhard realizaba entre un tiempo y espacio *abstractos* (con los que pretendía hábilmente explicar al espacio y tiempo *puros* de Kant) y otras supuestas formas paralelas *concretas*. En estas últimas, el *punto* espacial y el *instante* temporal serían entidades *simples* que necesariamente remitirían a la cosa en sí, por más que su conocimiento (desde el punto de vista del entendimiento) fuera confuso. Para Kant, la distinción de Eberhard es banal: éste ha pretendido hallar lo inteligible en el *límite* siempre postergado —dada la infinita divisibilidad del espacio y el tiempo— de lo sensible, cayendo luego en la falacia de otorgar un fundamento suprasensible (la cosa en sí) al punto y al instante (representantes confusos a nivel sensible de una presencia inteligible): es decir, explicando los principios *matemáticos* (cuya base es la *homogeneidad* de la composición entre el todo y las partes, y cuya forma intuitiva no puede estar sino en el espacio y el tiempo puros como *cuantos infinitos*

dados) desde los principios *dinámicos* (cuya base es la *heterogeneidad* de la conexión entre fundamento y consecuencia, que no se apoya en una intuición pura sino en la aceptación de una posición absoluta de existencia, cuyo substrato —la cosa en sí— se supone, pero no se conoce[45]). Adviértase que, en todo caso, lo que Eberhard está pidiendo a Kant en nombre de Leibniz es algo que los propios amigos hipercríticos están *ya* exigiendo a Kant (empezando por Reinhold): el cierre sintético de las regiones que el filósofo va analíticamente estableciendo. De ahí la *modernidad* del ataque eberhardiano, más allá de la terminología escolástica empleada. Son temas que el lector de los *Progresos* verá resonar constantemente en los manuscritos traducidos en esta edición.

Ahora es ya posible descender, en último lugar, al tema con que se abre la sección primera de la *Respuesta*, y que resulta absolutamente decisivo respecto a la validez del dogmatismo. En efecto, Eberhard y Kant están de acuerdo en que la metafísica sólo será posible como ciencia si sus posiciones son *extensivas* (kantianamente: juicios sintéticos *a priori*). El dogmatismo leibnizo-wolffiano cree poder asegurar tal ampliación del conocimiento basándose en la validez objetiva del concepto de *razón suficiente*. Kant desmantela fácilmente esa pretensión (otra cosa bien distinta es la del estatuto del principio de razón en su propia doctrina[46]): Eberhard confunde el principio puramente *formal* («toda proposición tiene una razón»; i. e.: está fundamentada) y el principio *trascendental* de razón (*material*: «toda cosa tiene una razón»; i. e.: está fundada). El primero es —como Eberhard, con Wolff y Baumgarten, sostiene— derivable lógicamente del principio de contradicción, y no puede por tanto tener (contra las pretensiones del dogmático) más que una validez aclaratoria para los juicios analíticos. El segundo caso (no distinguido del primero —obviamente— por Eberhard) apela a un fundamento real (*Realgrund*), a saber: la exposición (*Darstellung*) de las notas lógicas de un concepto en una intuición. Kant apunta pues a la conocida *construcción* del concepto (válida en matemáticas; se pasa en silencio —como ya sabemos— si ésta sería posible en metafísica, de lo que depende que esta disciplina tenga juicios sintéticos *a priori*[47]).

De esta forma, y como hemos tenido ocasión de apreciar, Kant ha ido refutando las críticas de Eberhard y, de consuno, derribando las aspiraciones de la metafísica *dogmática*. De ahí el precioso testimonio de la *Respuesta* como prolegómeno necesario a los manuscritos sobre los *Progresos de la Metafísica*. Sin embargo, a través de las oscuridades, reticencias y vacilaciones del propio Kant (ocultas por silencios y exabruptos[48]) creo que se vislumbra igualmente —por fortuna para nosotros— que la polémica no tuvo el efecto[49] de una consolidación del sistema. Por el contrario: sospecho que el filósofo fue el primero en notar las grietas que el adversario (quizá sin darse él mismo cuenta) había hecho bien visibles en el edificio crítico: el estatuto ambiguo de la *cosa en sí* (metafísicamente, sustrato de lo sensible; lógicamente, referente vacío de un concepto límite negativo), del *espacio* y el *tiempo* (base posible de donación empírica, resultado de un fundamento subjetivo innato que presupone algo más allá de él —con lo que no es fundamento último—), del juego *dual* de la facultad cognoscitiva (receptividad que produce por autoactividad las formas intuitivas), y posibilidad de los juicios *sintéticos a priori* en la metafísica (lo cual debiera exigir algún tipo —no matemático— de construcción, si no se quiere admitir —y Kant nunca lo quiso— una intuición intelectual[50]). El filósofo ha dejado ver heridas en la pelea que no se deben al adversario, sino que el propio atacado ha ido descubriendo. El criticismo abre así su flanco a la crítica. El siguiente embate será propinado por el escepticismo. Después, la propia Academia terciará

poderosamente. Y al fin, la peor de las traiciones (el más alto honor del que los filósofos podrían paradójicamente gloriarse): la de los propios seguidores, convertidos en *novísimos*, dará un profundo golpe de timón a la cuarteada nave del kantismo. De todos estos avatares daremos en lo que sigue alguna cuenta.

§ 4. Idilio breve con final abrupto: la seducción matemática

Ya apunté anteriormente el exquisito cuidado con el que, en la polémica contra Eberhard y los dogmáticos, trata Kant a los matemáticos (Kästner, Klügel) que pudieran adherirse al movimiento antikantiano inspirado desde Halle y Berlín. De hecho, en la *Respuesta* son tratados con detalle los ejemplos matemáticos ofrecidos por Eberhard, para probar que éste no ha comprendido el proceder metódico (sintético) de esa ciencia, cuyos éxitos habrían descarriado a muchos filósofos (sin culpa por parte de la matemática), haciéndolos seguir los métodos de tan brillante disciplina en el territorio metafísico[51].

De hecho, la relación de Kant con la matemática ha sido tan duradera como la habida con la metafísica[52]. Pero a esta última la ha amado siempre desde lejos, como a la misteriosa amada inasequible. Bien es verdad que a veces se ha buscado una sustituta de rasgos parecidos, pero contaminada por su participación —aun ínfima— con lo empírico (la metafísica de la naturaleza)[53]. Y en este caso ha intentado tapar tan baja extracción mediante un *ars exponendi* que copia el proceder matemático (son los *Metaphysische Anfangsgründe*, de 1786). Otras veces ha prometido una metafísica de las costumbres de más limpio linaje (el *factum* de la libertad y la ley moral), para ofrecer al fin una filosofía del derecho y otra de la virtud: en el primer caso, el barniz metafísico a duras penas oculta la procedencia empírica (derecho positivo); en el segundo, también es harto visible el trasvase de una antropología pragmática (ambas partes, por lo demás poco avenidas, forman la *Metaphysik der Sitien*). Y es que, en el fondo, Kant ha sido siempre fiel a su primer amor de juventud, a pesar de los mohines de los *Sueños de un visionario*. Basta ojear la edición de los *Progresos* que sigue a este ensayo para apreciar la continua admiración del filósofo hacia la *ciencia que se busca*: la que promete un acceso a lo suprasensible. No ha ocurrido lo mismo con la matemática: a ésta la ha respetado y admirado, subyugado por su brillo y certeza demostrativa. Incluso ha intentado algunos escarceos en ella, sin mucho éxito por lo demás[54]. Hubo un momento, a comienzos de los años noventa (muy influyente en la problemática de los *Progresos*), en los que acarició incluso la idea de concertar una duradera paz con los matemáticos de profesión y, a la vez, de introducir rigor y claridad matemáticos en la exposición de su propio sistema, no por sus solas fuerzas, sino a través de la ayuda del discípulo que seguramente más lo amó: Jacob Sigismund Beck (1761-1840). Fue un idilio breve, correspondido (al menos en —fogosa— apariencia) y de final abrupto y dolido, como cuadra a toda pasión verdadera, o sea: fatal[55]. Beck había sido en Königsberg alumno de Kant a la vez que ferviente seguidor de los cursos de matemáticas de Chr. Jacob Kraus (se habilitó en Halle con una disertación sobre el Teorema de Taylor[56]). Desde Halle —¿qué mejor lugar para atacar a Eberhard?— el joven discípulo seguirá una intensa correspondencia (iniciada con vivacidad en 1789 y muerta por silencio de una de las partes en 1797)

que cubre el período de la primavera de 1791 al verano de 1793: exactamente el tiempo de mediación entre la *Respuesta a Eberhard* y los *Progresos de la Metafísica*. Existen muy fundadas sospechas de que tal correspondencia supone la tercera gran influencia *externa* (junto con las críticas al dogmatismo y al escepticismo) en la génesis de esa última obra. De ahí el interés de estas cartas[57].

Ya la primera de ellas[58] confirma el interés que Beck siente por convertirse en portador de Kant *in partibus infidelium*. La contestación de éste es clara: aprecia en las *Theses* de la disertación (remitida por Beck con el escrito anterior) una comprensión de los conceptos kantianos de lejos más acertada que la de otras personas que lo adulan, y espera de la precisión y claridad del *matemático* que extienda esas cualidades al campo metafísico; e insinúa —es el comienzo de una operación de largo alcance, que acabará provocando la ruptura— que extraiga Beck de la *Crítica* materiales para un curso universitario. La carta concluye con un saludo («mi alta consideración») al Prof. Klügel[59]. La segunda carta marcará un punto de flexión en las relaciones de Kant con sus discípulos. Beck acusa abiertamente a Reinhold por sus sueños de llegar a ser el futuro escolarca gracias a la *Theorie des Vorstellungsvermögens*, de la que opina: «cuanta más atención le presto menos entiendo una sola palabra ni saco nada en claro»[60]. Intencionadamente o no, Beck derroca así al vienés en el delfinado[61]. Por último, y contra las maniobras que Eberhard hacía en su *Magazin* por apropiarse de Klügel para su causa, Beck informa del vivo interés de este último por la filosofía kantiana: «él dice que la causa por la que Vd. no es entendido por amigos y adversarios está en que los tales no son matemáticos»[62]. En la contestación (27 de septiembre de 1791), Kant encarga formalmente a Beck lo que constituirá para éste la obra de su vida: un extracto de los escritos críticos, hecho con espíritu independiente pero *Auf Anrathen Kants* («siguiendo los consejos de Kant»)[63]. Teóricamente, mucho más interesantes son en esa carta las delicias con que pinta al discípulo la dedicación a la metafísica, en comparación con la matemática: «Pues en parte por propia experiencia, y en mayor medida por el ejemplo de los más grandes matemáticos, estoy convencido de que la nueva matemática no puede llenar el alma de un hombre que piense que aún hay algo distinto, y de que, aun cuando ello fuera, como en el caso de Kästner, el arte poética, tiene que haber *algo* que, por la ocupación de las restantes disposiciones naturales, en parte se limite a aliviar el ánimo, pero en parte también le ofrezca alimento variado; y qué puede ser más apto al respecto, y además para la vida entera, que el dedicarse a aquello que concierne a la entera determinación y destino del hombre»[64]. Y del matemático dedicado a la filosofía espera Kant, nada menos (y esto confirma el callado deseo de ser otro Leibniz, como conjeturamos en el § 1), un nuevo medio de exponer la crítica y mediación de la razón pura, tal que «pudiera conseguirse incluso algo semejante al *ars universalis characteristica combinatoria* de Leibniz»[65].

Beck, en constantes apuros económicos, vio el cielo abierto con el encargo del *Auszug*. Así, su respuesta de 6 de octubre de 1791 es desmedidamente ditirámbica (la era de la crítica es también la época del exceso sentimental): «He estudiado con interés y de corazón la Crítica de la razón pura, y estoy tan convencido de ella como de las proposiciones matemáticas. Y la Crítica de la razón práctica es, desde que apareció, mi Biblia»[66].

La carta siguiente de Kant muestra el rechazo solemne (pero comunicado en privado) que éste da

a la teoría reinholdiana, perdida en «oscuras abstracciones»[67]. La nueva unión Kant-Beck está consolidada, y con razón: los críticos del kantismo empezaban a unir cada vez con mayor asiduidad a Kant y a Reinhold (es el caso del *Philosophisches Archiv* y del *Aenesidemus* de Schulze), y pronto iba a ser urgente deslindar claramente los terrenos (a ello se dedicaba también en 1792 el fiel pero mediocre J. Schultz, con su *Prüfung*), y ofrecer al público un compendio riguroso y ortodoxo del kantismo.

Pero quien se dedica a habitar una casa y se niega obstinadamente a salir de ella siquiera por un momento, comienza a apreciar grietas y desconchones en las paredes, sea ello real o producto de su invención. Y tales defectos no pueden consentirse, sobre todo si se tiene una sólida mente matemática. Beck está decidido, según advierte en el prólogo del vol. I del *Auszug* (1793), «a pensar en el espíritu de la filosofía crítica. Esto es cosa de muchos años, dado que yo la he tomado, en combinación con la matemática, por la mejor compañera de mi vida»[68]. Y la tarea que se propone es la de formar un sistema deductivo claro y completo, en el que ninguna proposición se incluya que sólo ulteriormente quepa probar. Así, surge ya el 11 de noviembre de 1791 la intelección decisiva de la futura *Standpunktlehre*: la definición de la intuición como una *representación objetiva omnímodamente determinada en vista de algo dado*, frente al concepto definido como *representación no determinada omnímodamente en lo relativo a su contenido*[69]. De esta manera, la famosa distinción kantiana resulta trasladada al campo *lógico* de la determinación, con una importante (y para Kant, peligrosa) concesión: para el leibnizo-wolffismo, *omnímoda determinatio est existentia*. ¿Acaso apuntaba el flamante matemático kantiano a una producción *real* del espacio y el tiempo por parte del Yo? Y además, en Kant se relacionaban inversamente intuición y concepto, por lo que hace a su origen: la una es debida a la receptividad, el otro a la espontaneidad. Con las definiciones beckianas, en cambio, la diferencia es (como en Leibniz) *de grado*, y recuerda fuertemente a la distinción bernoulliana (ya conocida a través de nuestro comentario a Eberhard) entre *iudicia indefinita* (esenciales y atributivos; e. d., el referente es un concepto) y *iudicia definita* (empíricos; el referente es dado en la intuición). ¡Pero ahora pretende Beck extender el caso de lo «definido» a la intuición *pura*, al otorgar a ésta una *determinación omnímoda*![70] ¿No hay aquí un nuevo y sutil dogmatismo, más sibilino —por decirse fiel al kantismo y expresarse en términos de éste— que el de Eberhard? Beck insistió sobre el tema en una carta del 9 de diciembre, por desgracia perdida. Por vez primera, Kant retrasa la respuesta. Esta llega por fin (con disculpas por la tardanza)[71] el 20 de enero de 1792: seguramente la carta de mayor peso teórico en los años noventa.

Kant empieza reconociendo que la investigación esbozada por Beck en sus dos cartas hace referencia a «lo más grave de la entera Crítica, a saber el análisis de una experiencia en general y los Principios de posibilidad de ésta»[72]. Lo que al filósofo importa es la distinción entre categorías (y predicables), que en sí tienen que ser *pensadas*, y la intuición pura, sola forma en la cual pueden ser por nosotros representadas aquéllas como *dadas*. La distinción es capital: no se nos da un objeto empírico, pensado *además* por las categorías, sino que éstas vienen plasmadas, *expuestas* como representación, *en* la intuición formal: lo representado en esa donación pensada es, en general, el Objeto. A la concepción beckiana del Objeto como omnitud (*Inbegriff*) de representaciones añade Kant una precisión de largo alcance (que acabará siendo —a sus ojos— desmesuradamente ampliada por el discípulo): si tal omnitud puede ser representada, ello no se debe a la conciencia de la

donación (que sólo apuntaría a lo múltiple). No: «una omnitud requiere *componer* (síntesis) lo múltiple»[73]. Debe ser pues hecha (*gemacht*) por una acción interna, *pensada* en el concepto de Objeto en general por la unidad sintética de la conciencia. El desequilibrio en favor de la espontaneidad del pensar, frente a la receptividad, queda pues establecido; y Beck se sentirá legitimado para llevar esta *producción originaria* a las últimas consecuencias: el postulado único y supremo de todo sistema: *Denke!* («¡Piensa!»). Es verdad que el factor subjetivo de la sensibilidad evita que el pensar se tome *eo ipso* por conocer (trampa en la que caían Eberhard y los dogmáticos): pero Kant afirma que «el sujeto viene afectado por representaciones»[74], y en el párrafo anterior ha concedido que no habría representación como algo *complexivo sin la composición*.

E inmediatamente después da Kant otro paso decisivo en dirección al constructivismo beckiano (del que luego abominará); hay, como es sabido, dos modos de representación en el conocimiento: intuición y concepto. Pero «para hacer de estos dos *componentes cognoscitivos* un solo conocimiento se precisa aún de una acción: la de componer lo *múltiple dado en la intuición* según la unidad sintética de la conciencia, a la cual da expresión el concepto.» Y tal composición descansa únicamente «en la pura espontaneidad del entendimiento en los conceptos de Objetos en general»[75]. Ciertamente, Kant añade que para tener un concepto de Objeto, *qua talis*, se precisa de un múltiple, dado para aquellos conceptos. Sólo que tal múltiple ha de ser dado *a priori*: se trata pues de la intuición *pura* formal, cuya índole *múltiple* no puede ser sino presupuesta. Kant no va más allá. Pero Beck se siente ahora bien aconsejado en su camino hacia la *atribución originaria* (*Ursprüngliche Beylegung*) de esa multiplicidad[76].

La carta de Beck siguiente, del 31 de mayo de 1792, muestra ya claramente, tras la en apariencia mera inversión del proceder seguido en la *Crítica*, el deseo del matemático de derivar sintéticamente la intuición a partir del punto único de la actividad originaria. La definición que de aquélla brinda la Estética (representación inmediatamente referida a un objeto) no le resulta convincente: «Pues es en la Lógica Trascendental donde por primera vez puede mostrarse cómo accedemos a representaciones objetivas»[77]. Intuición y uso categorial del entendimiento *no* tienen igual valor. La primera está sometida al segundo. Y ahora aparece por vez primera la mención al primer principio, en vano buscado por Reinhold, y que configurará la futura *posición suprema*: «Pero cuando asciendo hasta el Principio de la entera cosa me encuentro en un lugar en el que desearía con gusto mayor luz. Digo yo que el enlace de representaciones en el concepto es distinto del habido en el juicio, pues en este último caso hago que preceda, más allá de aquella conexión, la *acción* de la referencia objetiva, o sea la misma acción por la que se piensa un objeto»[78]. Pensamiento objetivo y juicio son la misma *acción*: el concepto construido en la intuición (empírica o *a priori*) es sólo *un* caso —por ende, no omnímodamente determinado— de realización efectiva de esa acción: la construcción (atribución) es previa a, y posibilitadora de, todo constructo. Según esto, el «hecho de la conciencia» reinholdiano queda relegado a mero producto (si visto en sí mismo, una abstracción) de la atribución originaria (la posición del Yo en Algo). Beck confiesa no poseer enteramente aún la entera solución. Pero lo ya confiado a Kant tiene que haber causado cierta inquietud en éste[79]. Y no es aventurado pensar que en muchos pasajes de los *Progresos* resuena esta temática. Paulatinamente, la génesis externa de esa obra se irá viendo condicionada por un tercer frente: el del constructivismo del discípulo —todavía — dilecto.

La contestación de Kant de 3 de julio de 1792 suena ya como una clara advertencia al discípulo: éste debe escribir un *extracto* de los escritos críticos, no exponer doctrinas originales. Respecto al *punctum doliens*: la intuición como representación omnímodamente determinada, Kant no tiene más que añadir que la bien sabida distinción de la *Crítica*: lo sensible de la intuición —aun *a priori*— no puede ser pensado, sino que tiene que sernos dado como espacio y tiempo. (Se sigue pues que no es derivable de una acción originaria.) Y añade bien claramente: «Me parece aconsejable no detenerse largo tiempo en esta desmembración, sutilísima de todo punto (*allersubtilsten*), de las representaciones elementales; pues el curso del tratado las aclara suficientemente por su uso»[80]. Pero esto es justamente lo que Beck no estaba en absoluto dispuesto a conceder: ¿cómo elaborar un *sistema* sin conexión absoluta de todas las proposiciones entre sí, y sin derivación de éstas de un Postulado primero?

El 8 de septiembre de 1792 remite Beck al maestro su extracto de la primera *Crítica*, hasta la dialéctica trascendental. Harto significativa es al respecto la advertencia de que, si no todo el manuscrito, lea Kant con cuidado los pasajes relativos a la *deducción* trascendental y a la analítica de los principios, ante el temor de no haber captado su sentido o de «no haberlo expuesto conforme a sus deseos»[81]. Beck sabe muy bien que de este punto puede saltar la chispa de la discordia (aún hoy es el sentido de la deducción campo de batallas dialécticas entre los exégetas). El maestro devuelve sin embargo el manuscrito sin haber revisado más que el primer folio y, cuando vuelve a leer la carta de envío, se apresura a pedir a Beck que le reexpida las hojas correspondientes. Ahora está preocupado por «haber dejado la *Deducción* que hace Vd. de las categorías y principios a su suerte, con plena confianza»[82]. En general, le adelanta su juicio sobre el tema en términos ya conocidos, pero cuya traducción es interesante aquí por la precisión de la fórmula: «como en el concepto empírico de lo *compuesto* no puede venir representada la composición por medio de la mera intuición y de su aprehensión, sino sólo dada en la intuición por el *enlace autoactivo* de lo múltiple, y además representada en una conciencia en general (que, a su vez, no es empírica), este enlace y su función tienen que hallarse bajo reglas *a priori* en el ánimo, las cuales configuran el pensar puro de un Objeto en general (el concepto puro del entendimiento)»[83]. El punto debatido se encuentra aquí, claro está, en si la composición deba someterse a las reglas *a priori* (concepción clásica de Kant), o si éstas sean meros derivados abstractos de aquélla (inversión funcionalista de Beck). No es necesario insistir en el grado en que esta subterránea polémica impregna las páginas de los *Progresos*.

La carta siguiente de Beck, en la que envía copia de los pasajes requeridos (10 de noviembre de 1792), resulta altamente interesante por permitirnos enlazar la polémica de Eberhard con el ya muy próximo inicio de los trabajos sobre los *Progresos*. Beck informa al maestro de una visita de Christian Garve a Eberhard, en Halle; el primero habría insistido en su conocida objeción «de que el idealismo crítico y el berkeleyano son idénticos»[84]. El discípulo protesta vivamente, como es natural, contra ello; y sin embargo, se le escapa la significativa concesión: «Aun suponiendo que la *Crítica* no hubiera debido mencionar la diferencia entre cosas en sí y los fenómenos…»[85]. La contestación de Kant no se hace esperar[86]; y su doble ataque a dogmáticos y escépticos nos sitúa directamente en los pródromos de los *Progresos*: «La opinión de los Sres. Eberhard y Garve acerca de la identidad del idealismo berkeleyano y el crítico… no merece la menor atención, pues yo hablo

de la idealidad en vista de la *forma* de la *representación*, y aquél de la idealidad… en vista de la *materia*, e. d. del *Objeto* y de su existencia. Pero bajo el supuesto nombre de *Enesidemo* ha llevado alguien [G. E. Schulze] el escepticismo aún más allá, a saber: que nos es imposible saber si a nuestra representación corresponda algo distinto (como Objeto), cosa que es como decir: si una representación es ciertamente representación (que represente *algo*). Pues representación significa una determinación en nosotros, que referimos a algo distinto (cuyo lugar representa ella, por así decir, en nosotros)»[87].

Beck escribe de nuevo a Kant el 30 de abril de 1793 (tras la terminación del primer volumen del *Auszug*, relativo a las dos primeras *Críticas*). La carta, sin interés teórico, es digna de mención únicamente por las alabanzas del discípulo, que a nuestros oídos suenan ya como una cauta *captatio benevolentiae* en vista de la tormenta futura. Beck confiesa que la filosofía kantiana es para él su más grande bien y se congratula de haber vivido en este período, y bajo circunstancias que le han permitido tomar parte en la tarea[88].

Justo por estas fechas, de ser ciertas las conjeturas que presentamos en el capítulo siguiente, inicia Kant los trabajos de los *Progresos*. Debemos cortar pues aquí la exposición de la correspondencia con Beck. Pero el paciente y quizá curioso lector nos permitirá que, brevemente, le hagamos saber el final de la misma[89].

El 18 de agosto de 1793 envía Kant a Halle el luego famoso manuscrito de la llamada *Erste Einleitung* («Primera Introducción») de la *Crítica del Juicio*, a fin de que lo utilice en el segundo volumen del *Auszug*. Kant se disculpa además —y ello es interesante respecto al tema del posible inicio de los *Progresos*— por no haber revisado las pruebas del primer volumen, dadas —como siempre— su edad «y muchas ocupaciones que se cruzan entre sí»[90]. El fragmentario resultado de una de esas ocupaciones será inmediatamente objeto de nuestra atención.

Por lo demás, a partir de esta fecha sólo dos testimonios epistolares resaltan: fue, remedando al de Sils-Maria, como un entrechocar de espadas. El 17 de junio de 1794 escribe Beck una extensa carta al maestro: allí se presenta —no sin cautela y temor— el esbozo de la gran obra de 1796: la única *Posición* desde la que juzgar la filosofía crítica. Con ella, un pensador ingresa por derecho propio en la historia de la filosofía. No entraremos en su análisis, sino que nos limitaremos al esbozo. Beck va más allá del *hecho* de la unidad sintética de la apercepción; a él le importa asistir a la generación (*Erzeugung*) misma de esa unidad: la *atribución originaria*[91]. Sobre ella descansan tanto la lógica pura como la entera filosofía trascendental. Gracias a ella no queda meramente invertido[92] el *ordo exponendi* de la *Crítica*, sino que *ordo exponendi et inveniendi* resultan una y la misma cosa: el despliegue de las categorías y de la intuición pura del tiempo desde el *postulado supremo*; el acto originario del representar. Beck es consciente de la envergadura de la operación: el rigor matemático se introduce en el edificio crítico, pero con ello se resienten las viejas galerías, cuya justificación —como sabemos— estaba en su uso; no en la fría bondad del proyecto calculado de antemano. Por eso, y escudándose ahora en la vieja excusa de Kant: los achaques de la edad, no pide a éste que le conteste directamente si no quiere, pero sí: «que tenga la amabilidad de decir a mi editor (Hartknoch, de Riga) la verdadera opinión de Vd. sobre el asunto»[93]. Beck no querría presentar al público un escrito suyo cuyo proyecto no agradara al maestro.

Kant se apresura a contestar (1 de julio de 1794) mediante una carta helada, de la que ha

desaparecido casi toda alusión personal. De nuevo, el centro de la disputa es el concepto de *composición* (*Zusammensetzung*). Muy importante es señalar que, para Kant, la base de la concordancia entre la *apprehensio* de lo múltiple dado y la *apperceptio* de ello en la unidad de la conciencia —siendo la síntesis de ambas funciones la representación de un *compuesto*— está en su posible validez *intersubjetiva*, es decir: en la *comunicación* de esa verdad. Y ello sólo se consigue en la referencia a algo diferente del sujeto, o sea: en la referencia a un Objeto[94]. De este modo se zafa bruscamente el viejo filósofo del subjetivismo que percibe en Beck, y en Fichte —cuyas cartas contemporáneas deja sin contestar[95]—. El amargo final del escrito oscila entre el patetismo de un anciano incomprendido y el sarcasmo de quien sabe más que los petimetres hipercríticos: «Mientras escribo estas cosas me doy cuenta de que ni yo mismo me entiendo siquiera suficientemente; le deseo suerte, en caso de que Vd. pueda exponer a luz bastante clara estos simples y delgados hilos de nuestra facultad cognoscitiva. Esas escisiones superfinas de hilos no son ya para mí; ni siquiera el Sr. Prof. Reinhold puede aclararme los suyos con suficiencia. No soy yo quien debe recordar a un matemático como Vd., caro amigo, que no hay que ir más allá de los límites de la claridad, tanto en la expresión más usual como en la justificación mediante ejemplos fáciles de comprender. El Sr. *Hartknoch* acogerá con mucho gusto el escrito que Vd. tiene en vista. Téngame presente como su sincero amigo y servidor, I. Kant»[96].

Algo más que una amistad se quebraba así, a saber: el proyecto —acariciado tantas veces por el anciano pensador— de lograr una presentación sistemática completa y elegantemente popular de sus doctrinas por parte de un discípulo (J. Schultz, Reinhold, Beck). Ahora, Kant estaba realmente solo. Una breve carta dirigirá después a Beck, tras más de dos años de silencio (19 de noviembre de 1796). Allí, con fatídica coherencia —seguramente no buscada— se cierra el ciclo del imposible romance entre el filósofo y el matemático. Respecto a una sugerencia de Hindenburg transmitida a él por Beck[97], el viejo maestro renuncia definitivamente al sueño del *ars combinatoria*. Él, al menos, rechaza la aplicación del *Combinationsmethode* a la filosofía porque esa empresa —dice— sobrepasa sus conocimientos matemáticos[98].

Tras esta confesión, teñida de rencor o de impotencia —o quizá de una sutil mezcla de ambas cosas— sólo hay silencio. El solitario de Königsberg, tras dejar sin conquistar la fortaleza de *Los progresos de la Metafísica* (el estado fragmentario de los manuscritos no deja de ser una sangrante burla del título), se apresta al gran fracaso de su vida: la erección por cuenta propia de un *sistema*. Pero esto es más que otra historia: es otra edición.

Ahora podemos enfrentarnos ya, tras examinar los avatares que seguramente condicionaron la génesis de nuestra obra, a la presentación de lo que de ella nos ha llegado. Progresemos hacia una metafísica que, si no ciencia, siempre será para Kant entrañable disposición natural.

II. MUCHO MAS QUE UN FRAGMENTO, PERO MENOS QUE UNA OBRA

§ 5. Avatares del manuscrito

En 1804, pocos meses después de la muerte de Kant, el año en que Schelling abandona Jena y deja allí, luchando por la primacía, a Fríes, Hegel y Krause, el mismo año en que se promulga el Código Civil de Napoleón y éste es coronado emperador de los franceses, aparece un libro con manuscritos del pensador de Königsberg destinado, *en ese momento* de efervescencia política, ideológica y filosófica, a pasar desapercibido. Es, entonces, una mera reliquia cuya publicación podría incluso ser malignamente considerada como intento del mediocre compilador de los manuscritos, Friedrich Theodor Rink, de arrancar para sí algunas migajas de la gloria de Kant en su *primera* obra póstuma. Con todo, estimo más correcta la conjetura de que el discípulo se dedicaba paciente y cronológicamente a editar los manuscritos a él confiados[99]; así, la noticia de la muerte del filósofo vendría a ser solamente una inesperada y casi macabra adición histórica a un escrito que cerraba una época: la de los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff… hasta Kant.

Como ocurría por lo regular con las publicaciones en esa época, los manuscritos originales de Kant deben haber sido destruidos al aparecer la edición de los *Progresos*. En cualquier caso no ha sido hallado hasta ahora vestigio alguno de ellos, de modo que la fuente última de investigación es el libro de 1804. Basta desde luego echar un vistazo a la «ordenación» de Rink para que se despierte nuestra sospecha de que nos encontramos aquí ante una segura manipulación de textos (algo bien normal en esta época: baste pensar en los *Zusätze* (adiciones) y *Nachschriften* (apuntes de clase) de las obras de Hegel editadas tras su muerte). Tal proceder escandalizaría hoy al más inepto de los editores de manuscritos[100], mas no cabe sino conformarse con el hecho de que, salvo algunas *Hojas sueltas*, la fijación rinkeana del texto es nuestra única fuente.

Cómo llegaron los manuscritos a poder de Rink es algo de lo que sólo dos testimonios indirectos arrojan cierta luz. Para atajar el efecto de la llamada «invasión metacrítica» de Herder en 1799[101], Rink publicó por vez primera en 1800 —haciendo así *malgré lui* un excelente servicio a la controversia filosófica— el breve y denso escrito de Hamann (1784): *Metacrítica sobre el purismo de la razón pura*[102], dentro de una colección de escritos menores[103]. Pues bien, en su escrito afirma Rink que, por bondad de Kant, tanto Jäsche (editor de las lecciones sobre *Lógica*) como él «estaban en situación de prometer con certeza… la aparición paulatina de su metafísica… de su lógica, teología natural, geografía física, y *otros interesantes escritos*»[104].

Por exclusión, parece natural creer que esos «interesantes escritos» aluden a la obra que aquí presentamos: *Los progresos de la Metafísica*. Sin embargo, Rink no debería poseer aún en esa fecha los manuscritos, si es que a ellos se refiere nuestro segundo documento: una «ficha-recordatorio» (*Memorienzettel*) de 1802, en la que Kant apunta: «Sacar la bolsa con mi manuscrito del cajón para revisar y seleccionar, Prof. Rink»[105]. Quizá se deba a esto el que Rink no especificara en 1800 el título de esos «interesantes escritos». No sabemos por qué esperó Kant casi hasta el fin de su vida para entregar los manuscritos (ni tampoco por qué no los hizo publicar en su día). Dado sin embargo que de 1800 a 1802 se ocupa el anciano pensador de problemas estrictamente metafísicos, cabe suponer que abrigaba hasta el último momento la esperanza de refundir las reflexiones finales del *Opus postumum* y sus escritos sobre los progresos de la metafísica desde Leibniz, que habrían constituido quizá una suerte de explanación histórica del sistema que en vano intentaba establecer (recordemos que en 1800 había publicado Schelling su *Sistema del idealismo trascendental*, y que ello no podía dejar indiferente al pensador de Königsberg). La remisión de los manuscritos a Rink

podría considerarse en este caso como reconocimiento implícito de su fracaso respecto al acabamiento de la magna empresa.

§ 6. Ordenación externa de los fragmentos

Rink publica en 1804 tres manuscritos. El tercero, más fragmentario, es relegado a la categoría de *Suplementos*. Como el lector podrá comprobar, el segundo es el mejor trabado, y está relativamente completo. Por lo demás, Rink ha cortado arbitrariamente el desarrollo del primero, situando las reflexiones sobre el segundo estadio de la metafísica (el escepticismo) en los Suplementos. Ofrezco ahora un breve cuadro de la compilación de Rink:

Primer manuscrito

Prólogo. La Metafísica y su fin final.

Esbozo de una Sección primera.

Sección 1.ª (Distinción: juicios analíticos y sintéticos). Sobre los conceptos puros: su realidad objetiva y su uso ilusorio.

Sección 2.ª Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff, en tres estadios:

Primer estadio - Dogmatismo.

Segundo Manuscrito

Segundo estadio (escepticismo): las antinomias.

Tercer estadio (paso trascendente dogmático-práctico).

Solución de la pregunta académica.

I. Progresos posibles de la Metafísica en lo concerniente a lo suprasensible.
— Teología.
— Paso trascendente después de Leibniz y Wolff.

II. Supuestos progresos en teología moral en el leibnizo-wolffismo.

III. Supuestos progresos en psicología en el leibnizo-wolffismo.

Apéndice.

Tercer Manuscrito (*Suplementos*).

I. *Introducción*.

Tratado.

Sección 1.ª De la razón sometida a crítica (sobre la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*).
Sección 2.ª Determinación del problema según las facultades de la razón pura.

II. Segundo estadio (escepticismo). [En realidad corresponde al primer manuscrito; Rink prefirió el tratamiento de este estadio en el segundo manuscrito.]

III. *Observaciones marginales*. [Sin indicación por parte de Rink del lugar que originalmente ocupaban.] Básicamente, teología: sobre el *ens necessarium y realissimum*.

Hasta aquí, Rink. Afortunadamente, Rudolf Reicke pudo constatar —dentro de la importante colección de *Hojas sueltas* por él editada[106]— que algunas de ellas incidían directamente en la temática de los *Progresos*. Estas *Hojas*, que ocupaban tres cuadernos, son las *L. Bl*. D 14, E 10, E 31, F 5, G 12 y G 13; han sido incorporadas a la edición académica (vol. XX, 334-350) junto con *L. Bl*. F 3 y M 19 (adición de G. Lehmann). Todas ellas han sido traducidas en nuestra edición. Al respecto me permito llamar la atención del lector sobre *L. Bl*. F 3, que trata de una historia

filosofante de la filosofía (en el sentido del final de la primera *Crítica*, y también en el de la contribución de Maimón a la cuestión académica), así como G 12, que estudia directamente el problema de los progresos.

Posteriormente, el propio Lehmann editó en el vol. XXIII de la Academia unos *Complementos* (XXIII, 471-474), correspondientes a las *Hojas sueltas* D 17 y D 18: la primera sobre el problema de las series (progreso y *regressus*), la segunda sobre el concepto de Dios. También han sido recogidas en esta versión.

Por último, en su *Apéndice* a la edición académica, Lehmann conjetura (XX, 480) que también las *L. Bl*. G 6 y F 7 (recogidas por E. Adickes dentro de las *Reflexionen zur Metaphysik* (vol. XVIII) como *Refl*. 6317 y 6323), se mueven dentro de esa temática. Considero razonable la sospecha de Lehmann y he traducido, por tanto, también estas *Hojas*, de las que destaco, en *L. Bl*. G 6, un extraordinario apartado sobre aquello que dio ocasión a la *Crítica*, y que culmina con un apasionado desafío —de gran valor histórico— contra aquéllos que no comprenden la filosofía criticista. En el mismo vol. XVIII el editor, E. Adickes, había sospechado igualmente la posibilidad de que *L. Bl*. B 4 (*Refl*. 6334) formara parte de los proyectos de la obra. Por mi parte, me permito sugerir la conveniencia de añadir a la lista de *Hojas sueltas* la descubierta por Adickes en la Biblioteca de Bonn (*Refl*. 6335). Ambas reflexiones han sido también incorporadas a esta versión, que se configura así —si me es permitido decirlo— como la compilación más completa existente hasta ahora en un solo volumen sobre la temática académica.

§ 7. DEL POSIBLE PLANO DE LA OBRA

Después del seguro desmán cometido por Rink, ninguno de los editores de las obras kantianas ha dejado de establecer conjeturas sobre lo que la obra pudo ser[107]; ninguno se ha atrevido tampoco a proceder a una reordenación de los fragmentos. Y yo desde luego no he intentado hacer aquí lo que en cambio era plausible en el *Opus postumum*. No obstante, y siguiendo algunas indicaciones del gran *Kantkenner* H. J. de Vleeschauwer en su monumental *La déduction transcendantale dans L'Oeuvre de Kant*[108], y por analogía con la arquitectura seguida por Kant en las obras críticas, sí parece posible ofrecer al menos un breve esquema tentativo del aspecto que la obra habría quizá presentado de haber sido llevada a término.

Formalmente considerado, el escrito podría haber articulado así:

I. *Prólogo* (1.er Ms.). Definición de la metafísica según su fin y su concepto escolástico. Relación con ontología y filosofía trascendental.

II. *Introducción* (3.er Ms. I). Progresos de la Metafísica y necesidad de la Crítica. (Seguramente incidirían aquí *L. Bl*. F 3, G 12 y G 6, por este orden.)

III. *Tratado*.

Sección I. (3.er Ms. I; secs 1.ª y 2.ª) (1.er Ms.: esbozo de una sec. 1.ª, y la sec. 1.ª). Distinción entre juicios analíticos y sintéticos. Los juicios sintéticos *a priori*.

Sección II. Confrontación del criticismo con los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff[109].

1.er Estadio. *Dogmatismo*[110] (1.er Ms.).

2.º Estadio. *Escepticismo* (comienzo del 2.º Ms., y 3.er Ms. II). (Es importante el tratamiento de las antinomias.)

Estadio. Paso trascendente a lo *dogmático-práctico*.

3.er *a)* Supuestos progresos en psicología (2.º Ms. III).
b) Supuestos progresos en teología (2.º Ms. I y II).
c) De la imposibilidad de la ontoteología (3.er Ms. III; *L. Bl.* F 7, M 19, D 18).

Apéndice. Pilares del criticismo: idealidad del espacio y el tiempo, y concepto de libertad.

§ 8. MIRADA BREVE AL INTERIOR

Con respecto al rico contenido del escrito, deje como es natural en libertad al lector respecto a posibles interpretaciones y valoraciones de los *Progresos* Me permito señalar simplemente dos respectos:

A) *VERTIENTE SISTEMÁTICA*. El escrito gira a mi ver sobre dos preguntas capitales: 1) ¿cómo son posibles los *juicios sintéticos a priori*? (corresponde a la *deducción metafísica* de la primera *Crítica*) 2) ¿cómo es posible la *experiencia*? (corresponde a la *deducción trascendental*). Aunque no hay variaciones *doctrinales* significativas respecto a las posiciones críticas, sí resulta de alto interés: a) la primacía de la «composición» (*Zusammensetzung*) entendida come actividad espontánea del sujeto, frente a la división «enlace/conexión» (*Verbindung/Verknüpfung*), propia de la *Crítica*; b) la concepción de espacio y tiempo como *condiciones trascendentales* de la experiencia, frente a las dubitaciones del período crítico entre «intuición formal» (*Estética*) y «forma de la intuición» (*Analítica: Deducción*; espc. en B)[111]; c) insistencia en la posibilidad *práctica* de una metafísica entendida, no como ciencia de lo suprasensible (dogmatismo wolffiano) o como compendio de principios rectores de las leyes de la naturaleza (metafísica de la naturaleza, en el sentido de la *Arquitectónica*), sino como *paso trascendente* de lo sensible (finito) a lo suprasensible (infinito); d) tendencia progresiva a equiparar la *Crítica* con la Ontología, para evitar las audacias de los amigos hipercríticos que, considerando a la Crítica como mera propedéutica, se lanzaban a la consecución del Sistema.

En general, si quisiéramos ubicar evolutivamente los puntos anteriores, podríamos decir *grosso modo* que los *Progresos*, a) insisten en la positiva ganancia de *realidad objetiva* del conocimiento trascendental en su uso en la experiencia, frente a las críticas combinadas de Eberhard, Jacobi y Enesidemo-Schulze; b) tienden a cerrar el hiato entre *Estética* y *Analítica*, bajo el influjo de las objeciones de Beck; c) delinean con más cuidado los sentidos del concepto de *experiencia*, para hacer frente a las críticas de Maimón; d) difuminan la consideración de la *Crítica* como mera propedéutica a una metafísica futura, insistiendo en el carácter *criteriológico* de aquélla; e) atienden más al sentido *productivo* de la composición por parte del sujeto (en contraposición al representacionalismo de Reinhold y bajo posible influjo de Beck); f) desarrollan en sentido inverso el problema lógico y metafísico de las *Introducciones* a la tercera *Crítica*; el paso de lo sensible a lo suprasensible (y de lo particular a lo universal; ambos pasos *no* son coincidentes: ésta es quizá una de las razones *internas* del no acabamiento de la obra).

B) *VERTIENTE HISTORICA*. Se desarrolla el importante concepto de una *historia filosofante de la filosofía*, en la que, asintóticamente, coincidirían el desarrollo histórico del pensamiento occidental, los respectos en que se despliega la razón humana y la división interna de la propia

filosofía kantiana. Ciertamente, Kant no logra unificar estos tres respectos (tal es también el problema, *mutatis mutandis*, de Maimón, del Fichte de los *Grundzüge* y de Hegel: la lógica de la historia). Sus tríadas al efecto son: a) dogmatismo, b) escepticismo, c) criticismo y paso a lo dogmático-práctico (los dos primeros estadios se subdividen a su vez en filosofía griega y moderna); a') analítica trascendental (sustituye a la ontología: dogmatismo), b') dialéctica trascendental (sustituye a la metafísica especial y a sus críticos: escepticismo), c') metafísica de las costumbres (sustituye a la ético-teología); y por último, a") doctrina de la ciencia, b") doctrina de la duda (corresponde al «método escéptico» de la *Dialéctica*), c") doctrina de la sabiduría (*qua talis*, inalcanzable para el hombre; solamente vislumbrada *en negativo* por la primera *Crítica*, y postulada en el respecto práctico por la segunda: es justamente la conjunción entre lo *dogmático* y lo *práctico* —*doctrina* de la *sabiduría*— lo que resulta imposible desde las premisas del criticismo).

Bien se ve que las tríadas sólo a duras penas y a costa de perder sus perfiles pueden coincidir. Lo buscado por el *dogmatismo* no es lo trascendental, sino lo trascendente (por más que Kant extienda la denominación de «filosofía trascendental» hasta Leibniz), de modo que difícilmente coincidirían —en método y en objetivos— la *metaphysica generalis* y la *analítica*. Esta última tampoco puede ser considerada en puridad como «doctrina de la ciencia», sino como mero *preámbulo* de ella. Sólo los segundos momentos (escepticismo, dialéctica y método escéptico) ocupan un mismo territorio, aunque la intención sea bien distinta: la *duda metódica* cartesiano-kantiana abriga la esperanza, si no de un conocimiento racional inconmovible, sí de una sólida *fe racional*, suficiente en el respecto práctico. Los momentos terceros —que debían corresponder justamente a la propia filosofía kantiana— son los más difuminados y difíciles de conexión; ora se nos habla de criticismo, ora de un paso trascendente que Kant *sabe* ha de quedar en mera tensión; en lugar de articular una metafísica de las costumbres se vuelve al candente problema de la imposible coincidencia del *ens necessarium* y el *ens realissimum* y, por fin, se apunta a una «doctrina de la sabiduría» cuyos propios términos muestran su inasequibilidad para el hombre.

Respecto al interés puramente *histórico* (en el sentido de controversia seria con las posiciones del adversario), el ofrecido por los *Progresos* es francamente escaso. Ya no se intenta ganar a Leibniz para la propia causa, como en la *Respuesta a Eberhard*, sino que se le ataca directamente para mejor afirmar la originalidad propia. Las alusiones a los leibnizo-wolffianos son siempre genéricas, y las pocas referencias al pensamiento griego están tomadas de manuales (ver mis notas al texto).

En fin, puede decirse que los *Progresos* —al tratarse de manuscritos no perfilados para la publicación— resultan más interesantes por las brechas que dejan ver en el edificio crítico que por la coherencia sistemática o las soluciones felizmente logradas. Claro que en filosofía no son esos respectos los dignos de aprecio (para quien desee dirigirse a ellos están abiertas lógica y ciencia), sino justamente los problemas debatidos que, aunque dados en un momento histórico (como recuerda el propio Kant en el *Prólogo* de esta obra), siguen atormentando, en las distintas variantes de lo Mismo, al pensamiento occidental. Y es que, aunque la Academia de *Ciencias* pidiera que se dieran razones del *progreso* en filosofía, Kant no creía realmente en tal cosa (una *revolución* coloca todo bajo otra mira, pero *retorna* siempre sobre lo mismo). Si *per impossibile* las hubiera conocido, habría estado a mi ver de acuerdo con las palabras de Nicolai Hartmann (que justamente, en hermoso

círculo, llama en su apoyo a Kant):

> «Así, casi parece a primera vista que la filosofía estuviera condenada a estancarse en la incertidumbre y a no poder hacer ningún progreso»[112].

Mas si el amante de la filosofía (lo cual implica un doble amor, y una doble distancia de lo amado) sabe que *todo* depende de ese minúsculo «casi parece», el estudioso del kantismo (cuya coincidencia con el amante anterior se postula razonablemente) no deja de preguntarse por los motivos que lanzaron a Kant a escribir una obra (que dejaría inacabada) sobre un tema en el que, en el fondo, no creía. Emprendamos, pues, un pequeño viaje al exterior.

§ 9. Variaciones sobre un texto inacabado

El 24 de enero de 1788 (pocos meses después de la aparición de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*) propone en sesión pública Nicolás de Béguelin, director de la sección de filosofía especulativa de la Academia de Ciencias de Berlín, el siguiente Tema de Concurso para 1789:

> *Quels sont les progrès réels de la Métaphysique en Allemagne depuis le temps de Leibnitz et de Wolff?*

El tema no fue, sin embargo, dado a conocer oficial y públicamente hasta 1790; de este modo, el plazo para la entrega de originales: 1791, fue prorrogado el 6 de octubre de ese año hasta el 1 de enero de 1793. Con todo, en esa fecha sólo una disertación: la de Johann Christoph Schwab, había sido presentada (sin nombre y bajo el lema *Multa renascentur…*, aunque ya se verá más adelante que Schwab era bien conocido por los académicos). Se hizo necesario pues prorrogar de nuevo el plazo hasta el 1 de junio de 1795. En este caso, y como sabemos por una carta de Jenisch a Kant[113], se habían presentado más de treinta memorias. Tres de ellas obtuvieron el premio y fueron publicadas a expensas de la Academia al año siguiente: son los *Preisschriften* de Schwab, Reinhold y Abicht[114]. Obtuvo un *accésit* el trabajo del citado Daniel Jenisch (pastor de la Nicolai- und Kloster-Kirche de Berlín)[115]. Antes de todos estos escritos —excepción hecha del de Schwab, el candidato «oficial»— apareció sin embargo, publicada independientemente, la contribución de Salomón Maimón *Ueber die Progressen der Philosophie* (1793), de la que nos ocuparemos después extensamente (ver por lo pronto el parágrafo siguiente).

Son escasos los testimonios del propio Kant que puedan ayudarnos a comprender las motivaciones que le llevaron a escribir sobre el tema (¡no a participar en el Concurso, cosa que como veremos debe ser rechazada por buenas razones!). En 1793 —fecha probable en que comenzó el trabajo[116]— el único documento al respecto (vago, por lo demás) es la carta escrita al matemático A. G. Kästner —a quien Kant intentaba separar, sin éxito, del círculo gotingués de Eberhard— en mayo de 1793. Allí confiesa Kant: «Sobre todo al leer los escritos de mis adversarios he sentido vivamente a menudo… lo fundado de la advertencia de Vd. de que trueque por un lenguaje popular el rudo lenguaje escolástico… Especialmente he notado los desmanes ocasionados —sin culpa por mi parte— por los repetidores de ese estilo de lenguaje, consistente en liarse en palabras con las que no enlazan sentido alguno o, al menos, no el sentido pretendido por mí; para evitar tal

cosa *aprovecharé la primera oportunidad en que se requiera una exposición sobria y que dé pie a enlazar ese lenguaje escolástico con el ordinario*»[117]. Esta necesidad sentida por Kant (acusado por una parte de oscuridad ininteligible y atento por otra al hecho de que «discípulos» como Reinhold o Schmid usaban sus palabras insuflándoles un sentido nuevo) bien puede haber sido *una* de las razones que le llevaron a escribir la obra inacabada. Ciertamente, el enlace buscado entre los dos estilos de lenguaje se hace patente aquí y allá en los *Progresos* (aunque más que de fusión lograda habría que hablar de yuxtaposición), y especialmente en la acomodación a la ontología, presente en el primer manuscrito, y en la insistencia casi continua sobre la coincidencia del fin buscado por Kant y las creencias del pueblo (o, más exactamente, del ministerio Wöllner y de la Academia).

Respecto a las motivaciones *internas*, todos los estudiosos están de acuerdo en un punto: los *Progresos* están pensados como continuación de la polémica contra Eberhard y, por extensión, contra el dogmatismo leibnizo-wolffiano[118]. De Vleeschauwer ha insistido por su parte —con razón, como ya hemos visto— en la importancia de la correspondencia contemporánea con Beck (lo cual implica, indirectamente, una separación cada vez mayor —desde luego mutua— de Reinhold como intérprete del criticismo). Yo añadiría una tercera motivación, a mi ver igual de potente que la primera y mucho más urgente que la segunda: la lucha contra el pujante escepticismo, y no sólo de un adversario como Schulze-Enesidemo (1792), sino de alguien que, por su cuenta, se confiesa seguidor del kantismo: Maimón.

§ 10. Ocasión y objetivo de la obra proyectada

No conozco documentos probativos de una influencia directa sobre Kant del escrito de Salomón Maimón *Ueber die Progressen der Philosophie* (1793), que comentaremos en el próximo capítulo. Sin embargo, la influencia ejercida por esta obra (p. ej., sobre Reinhold y Abicht, como veremos en su momento) y el paralelismo en la temática y en la ordenación sistemática entre el trabajo de Kant y el de Maimón, sin olvidar la fecha de este último (aunque presentamos en esta edición esbozos posiblemente anteriores, los *Progresos* deben considerarse iniciados a partir de mediados de 1793), llevan a sospechar un influjo indirecto (posiblemente a través de Schultz) del filósofo judío sobre el pensador de Königsberg. De ser correcta esta hipótesis de trabajo (que debe tomarse aquí sólo en los estrechos límites de una conjetura), el escrito kantiano podría ser entonces considerado en una contextualización más amplia: no sólo como prolongación de la polémica con Eberhard, sino también como un serio intento de evitar las interpretaciones escépticas del criticismo (recuérdese igualmente que el *Aenesidemus* de G. E. Schulze es de 1792). De este modo cabe una explicación plausible de la génesis de la obra (ataque combinado al dogmatismo y al escepticismo); y también es razonable pensar que, aparte de las prevenciones contra la Academia que Kant bien fundadamente abrigaba —ver el capítulo correspondiente—, la decisión de Maimón de no participar en el concurso, sino de publicar por separado e independientemente su posición en el debate, refuerza claramente una conjetura que me parece muy defendible; a saber: en ningún caso pensó Kant en someterse a la decisión y fallo de los jueces académicos en un tema cuya mera formulación mostraba la enemiga

contra el criticismo (hablar de «progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff» supone rechazar la «revolución de la filosofía trascendental», la cual pretende establecer una solución de continuidad respecto del pensar anterior. Kant podía sentirse deudor de Leibniz, Locke y Hume en ciertos respectos —por no hablar de Platón—, pero en modo alguno sucesor (o sea, *continuador*) de Leibniz, y menos del «célebre Wolff»). Cabe pues afirmar con cierta seguridad la intención por parte de Kant de publicar su obra por separado. Si tal había hecho un seguidor del criticismo como Maimón —por heterodoxo que fuera—, ¿es acaso creíble que el fundador de la filosofía trascendental iba a someterse al fallo de jueces cuya capacidad e imparcialidad un Maimón ponía ya en entredicho? Ya había participado una vez en un concurso similar en su tardía juventud (1761), para ver cómo el premio se lo llevaba Moses Mendelssohn al dar una solución más cara al eclecticismo wolffiano de la Academia. ¿Acaso iba a exponer ahora su fama por segunda vez, cuando por un lado estaba en el punto máximo de influencia y prestigio, y por otro las fuerzas de dogmáticos y escépticos se levantaban encarnizadamente contra él? Por todo ello, es tentativamente razonable dejar sentados dos puntos: a) en la batalla por el *espíritu* del kantismo, el pensador habría querido poner definitivo valladar a las deformaciones *representacionalistas* de Reinhold (de ahí que a partir de 1791 se vuelva a Beck para que éste elabore un *genuino* compendio de la doctrina crítica, a la vez que se enfrían sus relaciones con Reinhold, en quien confía cada vez menos como defensor del kantismo en recensiones y artículos), y muy especialmente a la reforma *escéptica* y a la vez *dogmático-ficcionalista* (decisiva recuperación de Leibniz en estos años de ebullición) de Maimón, de cuyo escrito sobre el tema académico pudo tener alguna noticia, como hemos sospechado, dados los múltiples paralelos temáticos y estilísticos que cabe encontrar entre las contribuciones kantiana y maimoniana a la solución del problema[119]; b) Kant no habría pensado jamás en enviar su escrito a la Academia, sino que, siguiendo el ejemplo de Maimón, y en la línea de la *Respuesta a Eberhard* (polémica contra el dogmatismo de la que los *Progresos* serían continuación), habría publicado su escrito independientemente[120]; Kant, miembro externo de la Academia desde 1786, no *podía* ofrecer sumisamente su doctrina madura al veredicto de ésta[121] (aunque siempre quepa fantasear sobre lo que habría ocurrido de haber procedido Kant así: ¿se habría atrevido la entonces caduca institución —situada en la transición entre la muerte de Federico el Grande y la revitalización provocada por el ingreso de Schleiermacher— a dejar sin premio al escrito kantiano? Sospecho que, en su caso, habría repartido el premio entre Kant y Schwab, solución tan honrosa para el segundo como vergonzosa para el primero).

De una cosa estamos completamente ciertos: el premio fue otorgado solemnemente el jueves siguiente al 25 de septiembre de 1795 (fecha del cumpleaños de Federico Guillermo II), y *solamente entonces* hay testimonio directo de Kant respecto a su interés por el tema (a pesar de ello, las alusiones son externas, de modo que de haberse perdido el manuscrito nadie habría podido sospechar que Kant había escrito una de sus obras más claras y comprehensivas, aunque quedara paradójicamente en estado fragmentario). El 15 de octubre de 1795 escribe Kant a su informante de Berlín, Kiesewetter, urgiéndole a una *pronta* respuesta sobre algunos puntos del «asombroso asunto» (*wunderlichen Vorgang*) relativo a los trabajos premiados: por qué se ha entregado el premio ocho días después del cumpleaños real y no ese día, como de costumbre (pregunta trivial que deja ver con todo la desconfianza de Kant ante la Academia), y por qué han sido premiados —ignoramos quién

pudo informarle con tanta rapidez de los nombres— Schwab, Abicht y Reinhold, dado que —se pregunta sarcásticamente Kant— no parece posible que pueda brotar un acorde unitario a partir de tantas disonancias[122]. Kiesewetter se apresura a contestar (5 de noviembre de 1795). También él se asombra de que sin cuestión previa relativa a la posibilidad de la metafísica (que es precisamente por donde había comenzado Maimón) quepa preguntarse por sus progresos. Repite la ordenación dada por Kant (diversa a la que después aparecería en la publicación), y aprovecha para arremeter contra Jänisch (*sic*). En realidad, la única respuesta que da es la relativa al cambio de fecha: la Academia celebraba sesión pública los jueves. Por eso otorgó el premio el jueves siguiente al cumpleaños real.

Después de este fugaz interés de Kant (que sin embargo exigía una respuesta rápida), sólo hay silencio por su parte (deja en efecto sin contestación las cartas del sinuoso Jenisch). Es por lo demás relativamente seguro que los manuscritos relativos a los *Progresos* no rebasan estas fechas de finales de 1795; en esta misma época comienzan los preparativos para el *opus maius* igualmente inacabado: el *Opus postumum*. Es posible que la remisión de los viejos problemas (lucha contra el dogmatismo y el escepticismo) y el auge avasallador de los amigos hipercríticos: Fichte, Beck, Schelling, le hiciera renunciar a la terminación y ulterior publicación de la obra. No me parece en cambio plausible que esa renuncia tenga que ver con una insatisfacción *interna* del propio Kant respecto a la coherencia de su escrito. Es verdad que el filósofo iba a apreciar pronto una *laguna* en su sistema, sin el cierre de la cual el entero edificio se derrumbaría. Pero tal laguna afecta a la *transición de la metafísica a la física* (un caso especial del problema de las *Introducciones* a la *Crítica del juicio*: cómo pasar de leyes universales a leyes empíricas)[123] y no a los progresos de la metafísica. Ya en 1795 es el propio Kiesewetter quien le urge, muy significativamente, a la tarea de elaboración y pronta publicación de esa obra, «desde hace algunos años» prometida[124], sobre las relaciones entre filosofía y ciencia. ¿Sirvió acaso Kiesewetter de «despertador» de la lucha contra el sueño dogmático? (lucha ya inútil, porque el redescubrimiento potente de Leibniz y Spinoza estaba ya en manos idealistas, y no de wolffianos recalcitrantes en vías de extinción).

En todo caso, está fehacientemente documentado[125] que sólo a partir del decisivo *punto de viraje* producido a finales de 1798, en el que se produce un regreso a la *filosofía trascendental* y, más exactamente, a partir de los legajos VII y I del *Opus postumum* (desde 1800 hasta principios de 1803), cabe hablar con cierto sentido de una recuperación de la problemática en torno a la metafísica *especulativa*, aunque desde luego con énfasis decidido sobre lo *sistemático (Doctrina de las Ideas)*, y no sobre lo histórico-filosófico, como ocurre en los *Progresos*. Sólo que ésa es ya otra historia —bien complicada— que merece lugar y ocupación aparte.

Dirijo pues a continuación la atención del paciente lector a la polémica librada *en torno* a Kant, pero sin participación directa de éste. Es verdad que en modo alguno cabe hablar aquí de *gigantomaquia*; pero no menos verdad es que el capítulo escrito en Alemania entre 1793 y 1797 acerca de los progresos de la metafísica resulta absolutamente indispensable para comprender el acabamiento (a la vez final y eclosión) de esa disciplina por parte del movimiento difusa y quizá confundentemente llamado «idealismo alemán». Nos ocuparemos en primer lugar de la figura menos conocida seguramente entre nosotros, pero que requiere una urgente reivindicación y valoración como uno de los pensadores capitales del período: Salomón Maimón. Posteriormente estudiaremos

los escritos coronados por la Academia y el modo en que ésta comprendía y enjuiciaba el criticismo, para desembocar en el orto de un mundo distinto, en el cual no tiene ya sentido la pregunta por los progresos de la metafísica *desde* Leibniz precisamente porque, gracias en buena medida a Maimón, hombres como Fichte y Schelling están abriendo un apasionante modo nuevo de filosofar en el diálogo vivo *con* Leibniz… y con Kant.

III. INCURSIONES DE UN JUDÍO ESCÉPTICO Y KANTIANO

§ 11. Retrato breve de un marginado

Dentro del más bien aburrido ramo de los filósofos no conozco vida más fascinante que la del judío Salomón Maimón[126] (1754-1800). Nacido en la Lituania polaca, alcanza el tercer grado de la sabiduría talmúdica a los nueve años, se le obliga a casarse a los once, tiene un hijo a los catorce («esclavo de mi mujer y agenciándome palos de mi suegra», escribe), devora libros hebreos por las noches y en uno de ellos aprende el alfabeto alemán gracias a que, para designar las páginas de aquél, no bastaba el alfabeto hebreo y se le añadieron signos latinos y alemanes (lo que hoy llamamos «letra gótica»), lee la cabalística *Puerta de la santidad* a hurtadillas, escondido en la sinagoga[127], marcha a pie en el invierno a otra ciudad para pedir prestados unos libros en alemán, se escapa a Königsberg, luego a Stettin, después —andando— a Berlín, se une a un mendigo y llega a Posen, donde estudia a Maimónides (del que adopta el nombre); acusado de herejía vuelve a Berlín, donde conoce a Mendelssohn y rescata un ejemplar de la *Metafísica alemana* de Wolff de manos de un tendero que iba a utilizar sus hojas para papel de envolver, estudia además a Locke y Spinoza así como el *Wörterbuch* de Adelung, vagabundea luego por Hamburgo, Holanda, Altona (donde estudia dos años en el *Gymnasium*, aprendiendo lenguas —nunca dominó bien el alemán ni el griego—), va a Breslau, donde conoce a Garve, vuelve a Berlín —donde estudia con pasión a Kant— y muere, en fin, refugiado en una propiedad del conde Kalkreuth. Su condición de autodidacta, el mal estilo literario de sus obras (que suscita chanzas entre paternalistas y malignas de Reinhold) y la genuina apatridia de este desarraigado han impedido una mayor difusión de su obra, una de las más interesantes de toda la *aetas kantiana*. Que este hombre inquieto estudiara con fervor las obras del sosegado Kant es la mejor confirmación del *dictum* fichteano de que filosofar no es vivir.

A grandes rasgos puede decirse que Maimón intentó lograr un *Koalitionssystem*[128] entre las doctrinas de Spinoza, Hume, Leibniz y Kant. Lejos, sin embargo, de establecer un nuevo *sincretismo* (fruto común del tiempo; véase, sin ir más lejos, el comentario al *Preisschrift* de Abicht en el cap. siguiente), nuestro autor logra establecer un sistema coherente y trabado al que denomina *escepticismo crítico*[129], contenido fundamentalmente en su obra capital, *Versuch über die Transzendentalphilosophie*[130]. El libro está ciertamente mal escrito: se pierde en disputas y comentarios y no llega a desarrollar metódicamente la propia posición[131]. Pero da muestras de una profundidad y solidez de razonamiento que admiraron a Kant (ver nota 130), y que sitúan a Maimón en un puesto paralelo (si no superior) al de Schulze-Enesidemo. Ofrezco ahora un breve resumen de

su doctrina general[132].

§ 12. Diferencia y determinabilidad

Las concepciones de Maimón presentan una vertiente negativa; la eliminación del concepto de *cosa en sí*, y otra positiva: el principio de *determinabilidad (Bestimmbarkeit)*, criterio del pensar real (*reelles Denken*). Con respecto a lo primero, Maimón juzga críticamente la solución reinholdiana de la *representación*; es un hecho que, en cada conciencia, la representación determinada por el pensar se diferencia tanto del sujeto como del objeto a los que se refiere. Pero este «hecho de conciencia», lejos de suministrar el principio universalmente válido buscado por Reinhold descansa en una *ilusión*. Pues toda representación es la exposición (*Darstellung*) parcial de algunas notas de un objeto *juntamente con* la conciencia de que hay todavía otras notas —conectadas en el objeto con las anteriores— no llevadas a consciencia (es el problema racionalista de la *omnímoda determinado* de un concepto, eco a su vez del aristotélico *individuum ineffabile*). La imaginación reproductiva permite que nos representemos continuamente objetos, sin lograr en cambio presentar todas las notas de éste (el contenido de su concepto). Pero como nosotros no podemos pensar el objeto sino como completo (reuniendo en su concepto todas las notas que constituyen el significado de éste), surge entonces la *ilusión* de que, puesto que no tenemos en cada caso sino representaciones (incompletas) de objetos, éstos no son otra cosa que representaciones; y como tenemos conciencia confusa de que el objeto debe consistir en una representación *completa*, nos hacemos la *ficción* de que ésta debe existir (pensada por una Mente que fuera *omnitudo realitatum*) fuera de esas representaciones parciales, vistas ahora como imágenes o copias de esos Objetos completos (*cosas en sí*). Esto es desde luego contradictorio: no es sino el producto de la conversión subrepticia de un principio *lógico* (hay que pensar siempre al *sujeto* de una proposición o juicio como *idéntico* consigo mismo) en un principio de valor *real*. Pensar un objeto independiente de, y ajeno al, pensar es la falacia que lleva a la presuposición de una afección *trascendente* de las cosas sobre nuestra sensibilidad. De hecho no existe sino una afección empírica (del fenómeno).

La multiplicidad creciente de contenidos que pueden ser representados como refiriéndose a un *mismo* sujeto es brillantemente explicada por Maimón al llevar al terreno filosófico las concepciones del *cálculo infinitesimal*. Las cosas sensibles (complejos de relaciones) funcionan como *diferenciales* de una conciencia determinada por una serie infinita, que *finge* la clausura de la serie en un Objeto unitario, lo que no es sino justamente un «concepto *límite*» (el noúmeno). La necesaria incompletud de nuestro conocimiento, en general y en cada caso *dado*, es la base del escepticismo de Maimón: «lo dado no puede ser otra cosa sino aquello presente en la representación cuya causa y modo de surgencia (*essentia realis*) nos son desconocidos, e. d.: no tenemos de ello más que una conciencia incompleta. Ahora bien, esta incompletud de la conciencia puede ser pensada como decreciendo —hasta hacerse por completo *nada*— en una serie infinita de grados, de modo que lo dado (aquello que, sin consciencia de la fuerza de representación, está presente) es meramente una idea del límite de esa serie, al cual cabe acercarse continuamente (como en el caso de una raíz irracional), pero que nunca se alcanzará»[133]. De este modo se asienta el *escepticismo empírico*[134]

de Maimón, en el que el mundo (entendido como compendio de cosas omnímodamente determinadas) se convierte en *series de probabilidad*.

Al mismo tiempo, empero, Maimón se considera *dogmático-racional*, desde el momento en que defiende la *construcción* de los objetos (como en matemáticas), sobre la base del *pensamiento* de la completa unicidad de cada uno de ellos (y del mundo como todo unitario). Esta vertiente positiva de su doctrina gira en torno al *principio de la determinabilidad*[135] que, según Maimón, precede incluso al principio de contradicción (primer principio de verdad *lógica*). Veamos cómo razona nuestro autor: puesto que lo dado aparece siempre como *incompleto*, ese carácter sólo tiene sentido a través de la comparación con una completud (la del Objeto *real*) que, justo por no ser dada, tiene que ser *producida* (esa actividad es la del «pensar real»). Esa producción se debe —muy en la línea kantiana, especialmente por lo que hace a los principios *matemáticos*— a un acto de *síntesis* cumplido por el pensar, y expresado por tanto en un juicio sintético *a priori*[136]; a la base de tales juicios está pues la posición de la *absoluta determinabilidad* del sujeto por parte de las notas (determinaciones del predicado). Éstas no pueden darse *con independencia* del sujeto, ya que sólo tienen sentido en cuanto *incluidas* o *subsumidas* en él. El sujeto, en cambio, puede y debe *ser puesto* como independiente de esas notas (y al mismo tiempo como objeto *posible* de experiencia). Éste es pues el significado del principio de determinabilidad: en un enunciado, el sujeto *puede* ser, sin el predicado, objeto de conciencia (i. e.: lo determinable pensado como unidad de lo múltiple); pero el predicado (la determinación) sólo puede ser tal en combinación con el sujeto[137]. Así, en la matemática pura, la dependencia entre la unidad y pluralidad es recíproca: se trata de formas del pensar *vacías*. Pero en el pensar *real* la relación de la pluralidad *determinada*, condicionada por la unidad, *produce Objetos*. Este desequilibrio en favor de la *actividad productiva* y en detrimento de los meros hechos de conciencia marca decisivamente la senda por la que se moverá el idealismo alemán. Además, Maimón logra en efecto una revitalización de Leibniz (cálculo diferencial, principio de identidad del sujeto, ley de subsunción) y de Spinoza (idea de la subsistencia del sujeto-sustancia con respecto a sus notas o afecciones) sobre un marco general kantiano.

Es pues perfectamente explicable que Maimón, al conocer el problema propuesto por la Academia, se sintiera llamado a participar en el debate, desde fuera, claro es (le bastaba con recordar que el «célebre Mendelssohn» había sido tachado de la lista de ingreso como académico por su condición de judío, que el poderoso Reinhold se había negado a continuar la correspondencia con él, que la *Gaceta de Jena* se negaba a recensionar su *Versuch* y, en fin, que su postura escéptica general poco tenía que ver con el estrecho wolffismo triunfante en la Academia)[138].

§ 13. Los progresos de la filosofía

En 1793, y dentro de sus *Incursiones en el territorio de la filosofía* (título bien significativo para comprender la posición de este francotirador), aparece *Sobre los progresos de la filosofía*; un corto tratado (pp. 23-80 de la edición citada en nota 129), escrito con una desusada claridad y ordenación metódica (en este respecto, sobresale con mucho del resto de los escritos sobre el tema estudiados en esta *Introducción*, incluyendo desde luego el texto kantiano objeto de la presente

edición). El proceder de Maimón (idea general y respectos del concepto de progreso, división y exposición del concepto de filosofía, fundamentación de ésta, etc.) será seguido —en vano— en el *Preisschrift* de Abicht (ver capítulo siguiente), y Reinhold lo tendrá en cuenta en su revisión de 1797 de su propia contribución (ver último capítulo). No conozco documentos probativos de una posible influencia de *Ueber die Progressen* en Kant; cabe conjeturar que éste lo desconociera —o al menos que no lo había leído directamente, ya que a partir de esa época no suele leer siquiera las obras que se le envían, cosa que Maimón no hizo—; en todo caso, Kant comienza a trabajar en sus propios manuscritos seguramente *a partir de* 1793, de modo que no fue la publicación de las *Incursiones* la que lo disuadió de enviar a la Academia (o de publicar por separado, como hizo Maimón) la obra aquí traducida.

Las páginas antepuestas a modo de prólogo a *Ueber die Progressen* dan razón a la vez de la *intrínseca* necesidad del tema (los progresos de la Filosofía, no de la Metafísica, tan bella como inconquistable —como la dama del salón de baile al final de la *Lebensgeschichte*—), y de la necesidad *histórica* de la propuesta académica (conflicto incesante entre leibnizo-wolffianos y Kant). Maimón se siente obligado a terciar en la discusión, mas no mediante una «solución doxográfica» (*historische Auflösung*) (28), sino en base a una «*historia pragmática de la Filosofía*», que debe ser escrita *a priori*, porque el espíritu humano es siempre igual a sí mismo, como lo son su tendencia a la perfección y sus aberraciones. De modo que esa *historia pragmática* debe dar de lado a opiniones, escritos y nombres y atender a modos de pensar, métodos y sistemas[139].

Maimón comienza el desarrollo temático de su tratado distinguiendo la ganancia (*Gewinn*) de una *ciencia*, según su *extensión* (por aplicación de sus principios, por descubrimiento o justificación de un principio desconocido[140]) o su *intensión* (por una parte: consecución de un principio *real* —alusión a su principio de determinabilidad— y de una forma sistemática —alusión a su doctrina de los diferenciales—; y por otra: descubrimiento de un principio necesario y universalmente válido —alusión a la exigencia de Reinhold— y de un método apropiado a esa ciencia (29-32)).

Restringiendo luego la temática a la *filosofía*, divide nuestro autor esta disciplina en tres áreas: *pura* (trata de su objeto *en sí*, con precisión de todos los demás), *aplicada* (de objeto *mixto*, pero estudiado desde la cualidad del área pura) y *práctica* (de objeto *empírico*, estudiado bajo la presuposición de esta cualidad)[141]. En general, la filosofía es una *ciencia rigurosa (strenge Wissenschaft* (34); denominación célebre que llega a Husserl, otro pensador judío), lo que implica *necesidad* y *validez universal* (modificación reinholdiana de la exigencia kantiana de necesidad y universalidad). Al ser la *ciencia de todas las ciencias* (estamos a un año de la obra clave de Fichte sobre la *Doctrina de la Ciencia*), su objeto será la *forma de una ciencia en general* (35). La filosofía pura se divide en *Lógica* (ciencia de las formas del pensar respecto a un *Objeto* en general: fusión de la lógica y la metafísica leibnizo-wolffianas) y en *Filosofía Trascendental* (ciencia de las formas del pensar respecto a un *Objeto de la experiencia* en general: conversión kantiana de la Ontología en Analítica)[142]. Una filosofía aplicada es la *Moral* (estudia al hombre bajo la cualidad de la *razón*, con precisión de los impulsos). Y una filosofía práctica (aquí se ve cuán confundente puede resultar esta calificación[143]) sería la *Psicología*, cuyas leyes de asociación de ideas son generalizadas por inducción.

Con respecto a la *filosofía pura* y desde el punto de vista de la intensión, Maimón está de acuerdo con Kant en que, por lo que hace a sus Principios, la *Lógica* debe considerarse acabada (*vollendet*). ¡Pero también la *Filosofía Trascendental* tiene que ser considerada como *acabada* en su estado, gracias a Kant! (35). Esta asombrosa declaración debe ser interpretada por nosotros (Maimón se limita a aseverarlo como algo evidente): en el *espíritu* latente en la obra kantiana hay un principio real (el de determinabilidad), una forma sistemática (organización de principios y proposiciones bajo una idea), principios necesarios y validez universal (los de contradicción y de síntesis) y un método (el crítico). Otra cosa es que la *letra* (en la que puede estar preso el propio Kant[144]) oscurezca el sentido último de la filosofía trascendental (que Maimón entiende como ciencia sustitutiva de la vieja e imposible metafísica[145]).

Hago abstracción de las prolijas precisiones de Maimón respecto a otras áreas de la filosofía. Lo importante es poner de relieve que para él, y por lo que hace a la *extensión*: «La *filosofía*… no ha podido aún erigir puente alguno que posibilite la transición de lo *trascendental* a lo particular» (38)[146]. De una parte presenta el criticismo, en efecto, formas *a priori* válidas para un Objeto *en general*. Pero ¿cómo podrían *determinar* esas formas objetos particulares? Del lado empírico tenemos en cambio *esfuerzos* subjetivos hacia la generalidad (inducción, analogía [es la solución kantiana], probabilidad, etc.). Pero es claro que ni esa mera tensión alcanza la deseada universalidad ni ésta puede *proceder* hasta la generalidad. La solución propuesta por Maimón (una solución *escéptica*, desde luego) tiene según éste precedentes en el «gran Leibniz», pero donde se desplegará —modificada— hasta interpretar así el entero criticismo es en Hans Vaihinger[147] (dejando aparte algunos escarceos en este sentido del último Kant; ignoro si por influencia indirecta de Maimón). Nuestro pensador la denomina *método de ficciones* (*Methode der Fikzionen*: 39) consistente en un hábil aprovechamiento filosófico del concepto matemático de función: «Con respecto a una cierta determinación, un Objeto regularmente variable puede ser considerado como si alcanzara el nivel máximo de su variación, esto es: como si fuera y no fuera a la vez el mismo Objeto» (*ibid*.). Maimón pone brillantemente en conexión este *ficcionalismo* con la teoría kantiana de las *ideas*[148] (buscando así en éstas —podemos interpretar nosotros— la conexión y a la vez el funcionamiento de la distinción entre *reflexión* y *determinación*, pues es en efecto la falta de esa conexión y fundamento la que impide cerrarse al kantismo como *sistema* —salvo de modo meramente subjetivo—).

Una vez examinada a rasgos generales la primera parte de la cuestión académica («progresos de la metafísica»; en su caso: «de la filosofía trascendental»), Maimón procede metódicamente a ocuparse de la segunda parte de aquélla («la doctrina de Leibniz»; como pensador que es, y no repetidor escolástico, Maimón se centra en el gran Leibniz, arrumbando el sistema wolffiano). Se pregunta pues qué sea la filosofía leibniziana. De ella resalta tres doctrinas: *a)* la de las *representaciones innatas* (exponiendo la progresión: el alma es sustancia, una sustancia sólo puede ser pensada como fuerza, ésta sólo puede ser *en acción* (*wirkend*: 41): de ahí se sigue la teoría de las representaciones *oscuras*, ya que el alma sólo puede ser pensada como actuando *constantemente*, aun sin conciencia de ello); *b)* la del sistema de las *mónadas* (ilimitadas en su facultad (*Vermögen*), e. d., referidas a todo lo posible, pero limitadas en su existencia (*Daseyn*), dado que sólo algunas cosas de entre lo posible son representadas por ellas *con distinción*: de ahí se sigue que deban tener su *fundamento* fuera de ellas); y *c)* la de la *armonía preestablecida* (ese fundamento: la mónada

suprema, está referido a todo lo posible, tanto en la *facultad* como en la *realidad efectiva*, y posibilita por ende la armonía de todas las demás mónadas).

De todo ello, *nosotros* vemos derivarse necesariamente el *panteísmo* (influencia, ahora, de Spinoza): «En cuanto fuerza infinita de representación, Dios se piensa por toda la eternidad todo ser posible, es decir: se piensa a *sí mismo* como *restringido (eingeschränkt)* de *todos los modos posibles*»[149].

La sugestiva «kantianización» que Maimón hace ahora de Leibniz (y, a su través, de Spinoza —al que no nombra en estos pasajes—) le permitirá a la inversa interpretar el kantismo a la luz del método de las ficciones: en efecto, debemos *pensar* las ideas divinas como exposiciones (*Darstellungen*) tanto de la posibilidad como de la existencia de las cosas, igual que en *matemáticas* son los conceptos pensados y a la vez *expuestos* como Objetos reales (*reelle*) mediante la *construcción*[150]. Maimón introduce al respecto un sutil *tertium quid*; en Kant no hay sino la dicotomía entre *das Reale* (propio en efecto de categorías *matemáticas*) y *das Wirkliche* (modalización del Objeto según el segundo postulado del pensar *empírico*). Pero *das Reelle* no es cosa meramente cualitativa, sino algo que afecta al sujeto (o más exactamente: algo mediante lo cual el sujeto se afecta a sí mismo en el *tiempo*) en virtud de la *construcción* misma del Objeto[151]. De aquí surge una importante consideración teológica y epistemológica (interpretación del famoso *intellectus archetypus* kantiano): Dios piensa *todos* los objetos (también pues los empíricos: *creado*) de modo *reell*, igual que nosotros pensamos (e. d.: construimos) los Objetos matemáticos, o sea: los *produce* al pensarlos (ver *nota* anterior). La *harmonía* leibniziana se funde así *armónicamente* (como no podía ser menos) con el *dogmatismo racional* defendido por Maimón en el respecto *matemático* de *su* kantismo: todas las sustancias expresan una y la misma *Wesen*, y tienen que *estar* restringidas de diversas maneras (ésta es la *razón* de la multiplicidad empíricamente *dada*) porque Dios tiene que *pensarlas* como restringidas, ya que de otro modo no podría pensar nada *ausser sich selbst* (43)[152].

También la psicología leibniziana es acomodada dentro del criticismo: el *commercium* entre cuerpo y alma es interpretado considerando a aquél como *impronta (Abdruck)* del alma (justamente lo que Kant denomina *Substanz in der Erscheinung: substantia phaenomenon*), mientras que el alma es entendida como sustancia propiamente dicha, es decir: *sujeto* de representaciones diversas (*ibid.*) (o sea, lo que no puede ser ya predicado de otra cosa). Las representaciones *oscuras* son consideradas a su vez como *variaciones corpóreas* (y ya sabemos que es necesario interpretar el término matemáticamente: como *diferencial* de conciencia), y no como representaciones *de* la conciencia, lo cual sería contradictorio (con ello se supera el «hecho de la conciencia» reinholdiano, incapaz de dar cuenta del *hecho* de las representaciones inconscientes).

Ahora bien, el gran escollo que imposibilitaba toda conciliación entre Leibniz y Kant era el de la *composición* de los cuerpos (a partir de lo simple en el primero: *monadología*; problema indecidible en el nivel de filosofía *trascendental* para el segundo, según sabemos por la segunda antinomia[153]). Pero Maimón advierte que este punto puede ser resuelto *filosóficamente* utilizando un método análogo al del *análisis matemático* (razón de la generación de una figura[154]). Así como, de acuerdo con éste, es confuso decir que una superficie consta de líneas, del mismo modo lo es decir en filosofía que un cuerpo consta de mónadas. Lo correcto en geometría sería afirmar que la *relación* de

todas las líneas trazables en una superficie con todas las trazables en otra determina *la relación* entre estas dos superficies *igual que si* una superficie constara de líneas. Y lo correcto en filosofía, discurre Maimón por analogía, sería afirmar que, para tener un concepto correcto de la relación entre los cuerpos y poder determinar exactamente la magnitud de esta relación, tenemos que resolver los cuerpos en partículas infinitesimales y determinar la relación del todo a partir de la de las partes (52). Naturalmente, tal solución (*Auflösung*) es una mera *idea* heurística y reguladora, pues la tarea es inacabable: el cierre de esta serie infinita daría justamente la *cosa en sí, ficción hipotética* de la que Leibniz no habría defendido *metafísicamente* su existencia (de nuevo utiliza tácitamente Maimón en su interpretación la diferencia entre letra y espíritu de una filosofía). Los límites de la concepción maimoniana nos descubren igualmente su carácter escéptico: el cálculo diferencial se usa en matemáticas para descubrir nuevas verdades *a la vez* que se afirma el carácter ficticio del infinitésimo. De la misma manera, la *monadología* brinda un fundamento *útil* de explicación de los fenómenos naturales, sin que ello nos lleve a confundir una *hipótesis fecunda* con una verdad metafísica. La admonición con que Maimón cierra su sección sobre Leibniz sigue teniendo hoy, por lo demás, valor *heurístico* para los intérpretes del kantismo: antes de despreciar a Leibniz por no haber sido kantiano habría que empezar por «aprender a entender a este gran hombre» (54). (Conclusión paralela a la que llega el propio Kant al final de su *Respuesta a Eberhard*).

Tras la aclaración de cada uno de los términos de la pregunta académica (precisión hecha de Wolff), Maimón está ahora en disposición de enfrentarse a la pregunta misma: *¿Qué ha ganado la filosofía desde Leibniz*?

Un breve ejemplo de «historia pragmática» abre sus consideraciones sobre el tema. No es en absoluto arbitrario que el punto de partida de la cuestión académica sea la filosofía de Leibniz, dado que ésta engloba en sí y presta sistematicidad a los esfuerzos anteriores del pensamiento: las homeomerías anaxagóricas prefiguran las mónadas; el *Todo es Uno* de Jenófanes (?) se acerca a la *harmonía praestabilita* (no porque afirmara —como Spinoza (55)— que todo es un *Wesen* único existente de por sí (*für sich*), sino porque defendía que todas las cosas que existen de por sí tienen uno y el mismo *Wesen*[155]); Parménides sostiene ya —como luego Leibniz— que todo lo sensible es pura apariencia (*Schein*)\ por último, la sabiduría de Platón correspondería a una ciencia de las *cosas en sí* tal como éstas son concebidas (*begriffen*: 56) por el entendimiento, y no como son intuidas por los sentidos. Esta definición tiene *avant la lettre* un claro sabor hegeliano (si sustituimos «entendimiento» por «razón»)[156], como lo tiene también la definición de *dialéctica* (vale decir, no tanto el propio método especulativo de Hegel cuanto lo que éste piensa de sus propios predecesores): «La *dialéctica* es el arte o ciencia de alcanzar mediante *análisis* o resolución de estas representaciones confusas el conocimiento distinto de las cosas en sí y de sus relaciones» (56) [157]. En la filosofía moderna es, por lo demás, de alto interés la confrontación que Maimón hace entre Leibniz y Spinoza, al hilo de una certera crítica a las opiniones de Mendelssohn sobre este punto. De nuevo la distinción entre filosofía exotérica y esotérica (o sea, entre letra y espíritu) le permite a Maimón desechar las diferencias establecidas por Mendelssohn entre los dos grandes pensadores, insistiendo más bien (sin nombrarlo) en el panteísmo común a ambos; p. e., Mendelssohn creía «salvar» a Leibniz distinguiendo entre «ser de suyo subsistente» (lo que sólo a Dios compete) y «consistir o existir de por sí» (atributo extensible a las sustancias finitas). Maimón piensa que ambas

expresiones dicen lo mismo (61). Tras Hegel pensaríamos en cambio que ninguno de los dos filósofos ha agotado las sutiles matizaciones que el tema requiere —y que, al menos en la época, no era cosa baladí: es una de las bases de acusación de Jacobi contra los spinozistas como panteístas y en el fondo ateos[158]—. En cualquier caso, lo esencial en Maimón es, a mi entender, el *funcionalismo* (inspirado en Kant) y *subjetivismo* (inspirado en definitiva en el propio Leibniz, contra sus irrelevantes sistematizadores) que él imprime a la polémica sobre la sustancia. Lo que a Maimón interesa es mostrar que *sustancia es sujeto*, que su actividad es el pensar, y que pensar no es simplemente (como en Mendelssohn, pero también en Reinhold) «tener representaciones de Objetos» —con lo que se daría la primacía a la pasividad del sujeto—, sino «mediante la espontaneidad de la fuerza de pensamiento, *determinar las relaciones* de aquéllos» (61). Por eso piensa que es la *Crítica de la razón pura* la que ha puesto fin a la polémica Leibniz-Spinoza (actualizada como sabemos por Lessing-Mendelssohn y Jacobi) (63). Maimón ve en la *Crítica*, en efecto, una superación de Leibniz pero, contra los kantianos pegados a la letra, cree haber probado que ese progreso se ha hecho *a través de* (*durch*) la filosofía leibniziana (vale decir, por asimilación de la misma por parte de Kant).

Así, y por lo que respecta a la *intensión*, la filosofía actual presenta la «*forma más perfecta de una ciencia en general*» (*ibid*.), a saber: la *subsunción* de la multiplicidad mayor posible bajo la unidad suprema de los Principios en el orden sistemático más perfecto[159]. Sólo así —piensa— es posible la armonía entre el *mundo efectivo* (compendio de fenómenos) y los *mundos posibles* en cuanto «*infinitos modos de exposición de una y la misma esencia* [o ser: *Wesen*]» (64). Que un entendimiento infinito «encuentra todo en todo» (*ibid*.): tal es —cree spinozistamente Maimón— la gran idea que debemos a *Leibniz* «y a la que toda *Crítica de la razón pura* tiene que ser retrotraída si quiere ser satisfactoria» (64), dice nuestro autor, haciéndose eco de la polémica entre Eberhard y Kant y apostando por Leibniz *en nombre de* Kant (cosa que a este último habría llenado de estupefacción, si hubiera conocido tal *tour de force*[160]). Ésta es la idea sobre la que gira todo (se recoge la exigencia de Reinhold y se va más allá de él), la idea básica del idealismo alemán claramente formulada ya por Maimón en 1793: «la suprema unidad de la razón» (*die höchste Vernunfteinheit: ibid*.). Y la necesaria *explicatio* de esta idea se prolongará como un *Leitmotiv* hasta Hegel: «Hasta que no sea inteligida (*Einsicht*) la relación de una cosa con todas las cosas posibles no se tendrá ningún concepto preciso, especificado (*ausführlichen*) y completo de esa cosa.» (*ibid*.). Naturalmente, este último armónico del gran tema leibnizo-wolffiano de la *existentia omnímoda determinado* es visto por el escéptico Maimón como mera *idea reguladora*, de suyo inalcanzable (para nadie: tampoco para Dios, que es desde luego la Ficción suprema; ésta es en el fondo la tesis que alienta a través de estas páginas, y que Maimón ciertamente calla). Pero los idealistas postkantianos —a los que Maimón habría llamado por ello «dogmáticos»— recogerán el desafío.

En *extensión*, la filosofía ha ganado —según Maimón— desde y a través de Leibniz ciencias enteras: la moral, el derecho natural y la estética, gracias al concepto básico de la perfección (*Vollkommenheit*). Desde Leibniz, pero *no* a su través, una especie «enteramente nueva, a saber, la *filosofía crítica*» (67). Es verdad que el pensador lipsiano sabía ya que nuestro conocimiento consta de dos operaciones distintas: *analítica* (basada en el principio de contradicción) y *sintética* (basada en el de razón suficiente). Pero Maimón defiende la discutible idea de que el *principium grande* no es sino una proposición empírica (*Erfahrungssatz: ibid*.) generalizada por inducción (sostener que

para Leibniz todos los juicios sintéticos son *a posteriori* es correcto: se refieren a «verdades de hecho»; pero afirmar que el Principio que *da razón* de ellos es a su vez un juicio de ese tipo no lo es —otra cosa bien distinta es su estatuto, delicado problema que ahora no es del caso[161]—). En cambio, la *Crítica* ha determinado su concepto, probado *a priori* su necesidad y validez universal, y establecido las condiciones de su uso. Hay que advertir de nuevo que Maimón —por lo común más sugerente que probativo— levanta aquí otro problema igual de discutido —o más— que el anterior: el de la conexión (¡o incluso identificación!) del Principio supremo de los juicios sintéticos con el principio de razón suficiente (por muy «condición de posibilidad de la experiencia toda» con que se le tilde, no deja por ello de estar embutido en la *Crítica* dentro de la segunda analogía de la experiencia, y además presentado como dependiente del *tiempo: sucesividad* de las representaciones[162]), y de ambos con la *unidad sintética de apercepción* (que Kant se resistiría a denominar Principio, puesto que de ella *no* se deducen el principio de contradicción y el de los juicios sintéticos). Y es igualmente de justicia reconocer que Maimón *asevera* más de lo que prueba (ya veremos en el próximo capítulo cómo Reinhold es más escéptico en su *Preisschrift* de lo que lo es aquí el «escéptico» Maimón en un problema suscitado, en definitiva, por Reinhold mismo). Se trata en efecto del Primer Principio: aquél que da validez universal y necesaria a todo conocimiento sintético (y por ende analítico, pues la síntesis es más originaria[163]). Nuestro autor afirma que Kant ha encontrado ese Principio (de ahí su afirmación sobre el *acabamiento* de la filosofía trascendental) *por lo que hace* a la matemática (posibilidad de construcción *a priori*) y *por lo que han* la ciencia natural (posibilidad de una experiencia en general) (69). De ahí se sigue implícitamente que, en todo caso, se ha encontrado dicho Principio en su *aplicación*, pero que no ha sido aislado en su pure/a Y desde luego, aun así no era el propio Kant (a pesar de sus retóricas protestas *ad extra* sobre la intangibilidad *literal* de su sistema) tan optimista como aquí se muestra Maimón (basta hojear el *Opus postumum*, y recordar que los *Progresos* quedaron inacabados —cosa nada paradójica, tratándose de «progresos»—).

Sea como sea, está claro que los innegables progresos que Maimón aprecia en el kantismo no le han hecho desde luego olvidar que ni esa ni ninguna filosofía puede gloriarse de ser definitiva y de haber resuelto los problemas de la relación entre el ser y el pensar. Por eso no es extraño que ahora nos presenil otro modo de filosofar «no ciertamente nuevo, pero sí malentendido siempre»: el *método escéptico* (69)

El escéptico no duda —asevera Maimón— de sus percepciones internas o del principio de contradicción (es decir: no duda de lo *subjetivo*; a nuestro autor le falta perspectiva histórica para comprender que este escepticismo es *uno* de los resultados del cartesianismo, y que los antiguos pirrónicos sostenían una concepción inversa[164]), pero los considera como criterio *negativo* de la pensabilidad de un Objeto en general. Lo que en cambio le resulta insusceptible de demostración es la presunta *referencia* de la forma *sintética* del pensar a un Objeto de la experiencia y, por ende, la supuesta *realidad* de éste, en sí considerada (la propia posición de los términos muestra ya lo contradictorio del adicto al realismo: ¿cómo va a ser un Objeto, a la vez, *de* experiencia y *en sí*?). El realista dogmático —cuyo nombre pasa Maimón en silencio, pero que cabría identificar con Eberhard— supone el concepto de una cosa en sí fuera e independiente de todo fenómeno. Pero una cosa (*Ding*) de la que no es posible decir nada (no cabe aducir ninguna nota de su concepto) es algo

que niega su propio significado; una *no-cosa*, un absurdo (*Unding*). En verdad, la tan discutida cosa en sí no es sino el resultado de la combinación de dos categorías, la de *sustancia* y la de *causa*; y su *realidad objetiva* (referencia a un Objeto posible) es, por la propia posición del problema, indemostrable.

Mas no sólo el dogmático es blanco de las objeciones escépticas. También se vuelve Maimón al respecto contra la *filosofía crítica* (71-75). La base desde la que ataca el pensador judío es ciertamente original y ha dado pábulo (a sabiendas o no) a las objeciones posteriores al kantismo por su *acrítica* aceptación del *hecho* de las ciencias. Maimón invierte en efecto los términos del célebre proceder de Kant. Este último se pregunta, como es notorio, por el derecho (*quid juris*) con que otorgamos validez objetiva a nuestros conceptos y principios sintéticos, no por el *hecho (Tatsache, quid facti)* de que así lo hacemos siempre[165]. Pero es justamente tal hecho lo puesto en duda por Maimón. Kant *presupone* que estamos ya en posesión de proposiciones sintéticas *a priori* y se limita a preguntarse por su *posibilidad real*. Pero con ello no se logra —es el problema de las *Introducciones* a la tercera *Crítica*, y también del *Opus postumum*— más que la comprensión de las condiciones de posibilidad de un Objeto real (*reelles*) en *general* (sea construido en matemáticas o anticipado en la ciencia natural). Pero lo que en modo alguno puede probar la *Crítica* (ni tampoco se lo propone) es que *de hecho* poseamos proposiciones de experiencia (*Erfahrungssätze*). Jamás podría demostrarse tal cosa mediante proposiciones empíricas (al contrario, las primeras son Principios de las segundas). ¿Presupondremos entonces que el entero campo de la experiencia es algo dado, un *factum*? Si tal hacemos, giraremos en círculo (73). (Maimón apunta certeramente al ambiguo sentido de «experiencia» en el Kant crítico[166].) El presupuesto último del sistema se le oculta *eo ipso* al sistema mismo. Y sin embargo, la posición de Maimón en sus críticas no deja de ser *negativamente* dogmática al sostener lo siguiente: «La *filosofía crítica* es ciertamente *sistemática* en grado sumo, e. d. sus proposiciones están conectadas entre sí; pero ella no conecta *con nada* real» (*ibid.*). Que Maimón se crea capacitado para hacer una afirmación tan tajante se debe a su igualmente *acrítica* aceptación de la filosofía crítica como *la* filosofía, *tout court*. Mas que una filosofía no logre lo que promete no significa que ello *suceda* así en la realidad (se desvela de este modo un segundo presupuesto acrítico de Maimón, más profundo: su inconsciente admisión del *subjetivismo* moderno que reduce al ser al *pensar*, de modo que si cree ver fracasado éste reduce aquél a *nada*; aquí está la raíz de las críticas de Jacobi a la filosofía como *nihilista*).

El razonamiento de Maimón es como sigue: los conceptos y principios trascendentales no alcanzan *realidad* porque, si se derivan estas formas del entendimiento y de la completud y orden sistemático que éste ofrece, el único documento justificativo de esa deducción es la *lógica general* (alusión a la derivación kantiana de la tabla categorial a partir de la judicativa). Pero si se pretende luego justificar la referencia *objetiva* de esas formas en nombre de la *lógica trascendental*, bien se ve que giramos entonces en círculo, porque ésta ha surgido de aquélla (cabría replicar que Maimón confunde aquí entre origen [la forma *histórica (historisch)* con que la lógica se le presenta a Kant] y principio (la justificación *trascendental* de esas mismas formas lógicas), pero entonces cabría argüir de nuevo —cosa que Maimón no hace— que para ello habría que demostrar, desde un método superior, que el proceder *analítico* de la lógica formal y el *sintético* de la trascendental son coincidentes y mutuamente convertibles: éste es el desafío *histórico (geschichtlich)* que recogerá

Hegel).

La lógica, sigue nuestro autor, se deja extraviar por la filosofía al admitir entre sus juicios (y en el fondo *reducir todos ellos a*) los juicios *hipotéticos*[167]: ¿cómo podría en efecto darle la filosofía aquello que ella misma no tiene (un Principio *anhipotético*)? Y si se arguye que a la lógica le basta admitir la *posibilidad* de aquéllos (es decir, su forma, no su referencia objetiva), cabe replicar *por qué* se tiene que restringir precisamente a éstos. ¿Acaso sería una respuesta válida la confesión de que «no sabemos de otros» (75)? ¿No será que nuestra imaginación se limita a la *asociación de ideas*? Pero la lógica trascendental pretendía dar razón, a la vez, de la contingencia de tal proceder de la imaginación, y de la necesidad formal de la lógica; y sin embargo se ve obligada a remitirse continuamente a una y a otra. ¿No estamos entonces presos en un círculo insoluble?

Propiamente hablando, con este enjuiciamiento del criticismo queda concluida la investigación de Maimón en torno a los progresos de la filosofía. Resta aún una bien trabada visión panorámica del recorrido (75-80), que resumo brevemente:

1) Los progresos en las ciencias no se deben tanto a la implantación de nuevos principios o a la justificación de los antiguos cuanto a la intelección del ámbito de *aplicabilidad* de éstos, o sea: a su comprensión bajo la forma de máxima universalidad (ideal sistemático). De acuerdo con esta concepción, adelanta Maimón una audaz afirmación que prefigura la ley lógica hegeliana de equivalencia de comprensión y extensión de un concepto (contra la ley, puramente lógico-formal, de inversión de cada una de ellas respecto a la otra): «Cuanto más universal sea un Principio tanto más servirá como tal. Pero será tanto más universal cuanto más real (*reeller*) sea, e. d., mayor ocurrencia en Objetos tenga. El *Sistema del Mundo* de Newton puede servir aquí de ilustración» (76). A la base de esta ley está la consideración de la universalidad como *validez necesaria* y no como abstracción. Estímulos para ello se encuentran en Reinhold y en su gradación: «lo universal» (conceptos lógicos); «lo universalmente válido» (conceptos puros del entendimiento, pero derivados: «adquisiciones originarias»); «lo que universalmente se hace valer» (Principio supremo).

2) Maimón alude a lo que podríamos denominar *dualismo* dogmático-escéptico. La *filosofía* (en sus distintas áreas) ofrece la *forma* de cada ciencia. En este respecto, nuestro autor se considera dogmático-racional. Pero los *objetos* de esas ciencias están determinados por meros principios de inducción, analogía y probabilidad. En este respecto es Maimón un empirista escéptico. La única transición entre ambos territorios es una asumida *ficción* (por extrapolación analógica del cálculo *diferencial* en la filosofía).

3) Desarrollo del alcance (*heurístico*) del método de las ficciones. Maimón vuelve a insistir en su idea del acabamiento de la lógica en Aristóteles, y de la filosofía trascendental en Kant. En las filosofías aplicada y práctica cabe una mayor *ampliación*, mas sólo por la vía de la inducción, así como un mayor *perfeccionamiento*, mas sólo por la vía de la subsunción. El hiato sigue pues abierto.

4) Las críticas de los kantianos al leibnizianismo deben ser obviadas, permitiendo una fecunda conexión entre ambas doctrinas, si se acepta la teoría leibniziana de las sustancias y fuerzas como si éstas fueran *ficciones útiles* (78), y no cosas en sí.

5) Leibniz, Kant y Hume han propugnado doctrinas que no es posible ni deseable apartar con un simple *non liquet*, al contrario, deben acomodarse y fecundarse mutuamente, sin permitir que en cada caso sobrepasen los límites de su uso. Leibniz, por ejemplo, siempre gozará de mayor *favor popular*,

al tratar ciertas ilusiones necesarias *como si* fueran realidades. Kant alcanza en cambio la primacía en vista de la (postulada) *realidad* de los principios de su filosofía, el *rigor* de sus demostraciones y el *orden* sistemático conseguido. La filosofía escéptica, por último, deja a dogmáticos y críticos el ámbito de su limitada validez sin adherirse a ninguna de estas sectas, aunque sea *dogmática en lo práctico* (Maimón llega a decir que el escéptico «presiente que la verdad está del lado del dogmatismo»: 79), en *perfección interna* otorgue la primacía al *criticismo* frente al dogmatismo, y por lo que hace a la *fecundidad* en los avances exalte la filosofía empírica (al modo de Bacon: *ibid*.) frente a la racional.

En todo caso —concluye Maimón en su investigación— el campo *actual* de la filosofía conoce el debate insoluble entre *criticismo* y *escepticismo*. Es más, se reconoce implícitamente la *fecundidad* de este combate incesante para los progresos de la filosofía. Una plástica imagen cierra el brillante opúsculo que hemos comentado: la relación entre criticistas y escépticos es paralela a la del hombre y la serpiente tras la Caída. El hombre pisará la cabeza de la serpiente: «es decir, el *filósofo crítico* inquietará siempre al escéptico con la exigencia de necesidad y validez universal de los Principios, propias de un conocimiento científico» (80). Pero la serpiente le morderá el calcañar: «es decir, el *escéptico* hostigará siempre al filósofo crítico con el hecho de que esos Principios no tienen uso alguno» (*ibid*.). Como colofón aparece, en el centro de la página, la pregunta (para Maimón) sin respuesta posible:

Quid facti?

Salomón Maimón no quiso someter su contribución al arbitrio de jueces académicos a los que él seguramente despreciaba. Y sin embargo, es el único de los contendientes en torno a la cuestión de los progresos que ha sabido reconocer la posición insuperable, en cada caso, de los pensadores cuyas doctrinas siguen internamente alentando el panorama filosófico actual: Leibniz, Hume, Kant. Su publicación es también la única que, fiel a la idea de la *historia pragmática*, ha sabido evitar la doxografía (involucionista: Schwab, o evolucionista: Abicht) o la disolución indiferentemente ecléctica (Reinhold). Pero si Maimón no participó en el concurso, Reinhold y Abicht, cuyos escritos fueron coronados, no desdeñaron apropiarse a la chita callando de muchas de sus concepciones, y desde luego de la clara articulación de su escrito. Démosle pues, simbólicamente y a título póstumo, el premio que un estudioso *imparcial* (no con la «imparcialidad» de la Academia) de las *aetas kantiana* no puede por menos de otorgarle:

ἦ θαυματὰ πολλά, *καί πού τι καὶ βροτῶν*
φάτις ὑπὲρ τὸν ἀλαθῆ λόγον
δεδαιδαλμένοι ψεύδεσι ποικίλοις εξαπατῶντι μῦθοι.
...
ἁμέραι δ' ἐπίλοιποι
μάρτυρες σοφώτατοι[168].

IV. TRES CORONAS PARA UN ADICTO, UN CONVERSO Y UN TRANSEÚNTE

§ 14. LA ESTRATEGIA ACADÉMICA EN LA CONCESIÓN DEL PREMIO

No es difícil deshacer el tópico, que se arrastra penosamente por los manuales de filosofía[169], según el cual la Academia —ante el aprieto de tener que condenar el sistema de uno de sus miembros externos— habría optado por un salomónico compromiso: la mitad del premio sería para un wolffiano: Schwab, y la otra mitad a repartir entre dos discípulos de Kant: Reinhold y Abicht. No es así. Como veremos con sobra de detalles en el próximo capítulo, la Academia de finales de los años ochenta y de toda la década de los noventa se convierte en una aparatosa máquina de guerra —más agresiva que eficaz, a la verdad— contra un único enemigo: Kant y los kantianos.

Muerto Federico el Grande en 1786, nada se opone al espectacular resurgimiento del wolffianismo[170], convenientemente aderezado con unas gotas de *Popularphilosophie*, y hasta con algo de perfume empirista (en 1797 es nombrado director de la sección de filosofía el empirista ecléctico Selle, del que se hará mención en el siguiente capítulo). Así las cosas, nada más natural que el deseo que sentirá la Academia por prestar reconocimiento oficial a la lucha que, en nombre de Wolff, estaba conduciendo Eberhard contra el kantismo, primero en el *Philosophisches Magazin* (1788-92) y luego en el *Philosophisches Archiv* (1792-93), seguida por Johann Christian Schwab mediante artículos en la *Berlinische Monatsschrift* y (contra Reinhold, su compañero de premio) en el citado *Philosophisches Magazin*, a más de redactar memorias para la mismísima Academia, como veremos[171]. No hay nada que reprochar, pues, respecto a la coherencia filosófica e ideológica de Schwab: se trata de una simbiosis natural entre el poder prusiano y el de Württemberg (baste pensar en la revolución interna que se está fraguando por esas fechas en el *Stift* wurttemburgués de Tubinga: la de los amigos Hölderlin, Hegel, Schelling).

No ocurre lo mismo por lo que hace a Johann Heinrich Abicht. Educado en el ambiente liberal de Leipzig, su evolución es parecida a la del controvertido —y por desgracia poco estudiado— catedrático de esa ciudad Karl Heinrich Heydenreich[172]. Abicht comienza en efecto, de forma altamente estimulante, por estudiar en profundidad un tema que el Kant de las dos últimas *Críticas* se limitaba a apuntar: por qué la facultad del dolor y el placer (facultad desiderativa) corresponde a la razón práctica[173]. En Leipzig funda con F. G. Born la revista *Neues philosophisches Magazin* (1790-91), dirigida frontalmente —hasta en el título— contra el *Philosophisches Magazin* de Eberhard. El subtítulo de la publicación es una verdadera confesión de kantismo: *Erläuterungen und Anwendungen des Kantischen Systems bestimmt* («Destinada a ilustraciones y aplicaciones del sistema kantiano»). Es esta fase primeriza[174] la que puede haber confundido a los manualistas. Pero tras su traslado a Franconia, y especialmente tras el embate antikantiano del *Aenesidemus*[175], Abicht se asigna la misión de rescatar la *Elementarphilosophie* de Reinhold de las críticas escépticas[176], derivando así a la eclosión dogmática del *System der Elementarphilosophie* (Erlangen, 1795): su estreno como catedrático de filosofía de la famosa Universidad de Erlangen. Esta conversión (parodia de la exigencia kantiana del ingreso en la «mayoría de edad») se muestra en toda su fuerza

en el *Preisschrift*, escrito en la misma fecha, y del que podemos adelantar ya esta confirmación de su paso a las filas del orden:

> «Son para nosotros posibles conocimientos metafísicos y una *verdad real objetiva* de los mismos, y además del modo señalado; lo mismo dicen los hechos. Que Leibniz y Wolff no han malentendido (*verkennt*) a la *experiencia* como una fuente de la verdad es algo que está fuera de toda duda»[177].

Más aún, Abicht cree que presenta «poca dificultad» probar su aserto, «a pesar de que no se lo parezca así a la mayoría de adeptos de la nueva escuela, incluyendo a su fundador»[178]. ¿Qué más podía desear la Academia en su lucha antikantiana que un converso[179]? El flamante catedrático de Erlangen (cuya plaza codiciaría Hegel, tras la muerte de aquél en 1816) *coquetea* con la terminología kantiana, en la que introduce significativos cambios —las *Seelenkräfte*, («fuerzas anímicas») de los psicologistas en lugar del kantiano *Gemüth* («ánimo»), por ejemplo—, para consolidar las viejas creencias. Es una combinación perfecta: viejo vino en odres nuevos. ¿Cómo no iba a obtener premio?

El caso del tercero en concordia y segundo en el orden de edición, Reinhold, parece presentar a primera vista mayor dificultad, pero su evolución es parecida a la de Abicht. Apóstol del kantismo en 1786-87 con sus *Briefe über die Kantische Philosophie*, publicadas en el *Teutscher Merkur* de Wieland, y catedrático de filosofía en Jena de 1787 a 1794 (donde enciende la llama del kantismo que luego iban a recoger, con profundas modificaciones, una serie de profesores sin par en la historia de una Universidad: Fichte, Schelling, Fríes, Krause, Hegel), pasa por la amargura del ataque del *Enesidemo* de 1792 y, como Abicht, se traslada en 1794 a otra universidad, la de Kiel. Allí entra en estrecho contacto con Jacobi —que vivía cerca, en Eutin[180]— y, como ocurre con todos los filósofos que han conocido a este inquietante pensador, su vida cambia[181].

Ciertamente, Reinhold no abandonaría nunca —puntos firmes de este voluble Proteo filosófico— una vagarosa pero acendrada creencia religiosa (empezó como jesuita y, tras la disolución de la Orden en Viena, se hizo barnabita), un robusto rigorismo moral[182] (ambos casos explican su futura adhesión a Fichte y Jacobi), y al mismo tiempo un realismo teñido de racionalismo matematizante (razón de su adhesión posterior a Bardili). Pero tras la feroz crítica combinada de Jacobi y el Enesidemo, Reinhold se encuentra en los años 1794-95 (fuera del círculo kantiano de Jena), sin sistema en el que *creer*. ¡Él, que es un hombre que se aferra siempre ardorosamente a fundamentos sólidos, universalmente válidos (*Allgemeingeltend*), y que se lanza a la busca de ellos «con la precipitación de quien toma el último tranvía», si se me permite parodiar aquí la feliz expresión de Jardiel Poncela! Ahora, horro de tranvía universalmente válido, Reinhold se convierte por el momento en escéptico *transeúnte*, que ve pasar las distintas líneas y reconoce en ellas la impronta del kantismo. Pero esta «kantianización» de todas las filosofías desde Wolff podía entenderse justamente al revés, como ya había probado a hacer Eberhard contra Kant. Si todas las filosofías están en Kant, éste se halla ya en todas las filosofías: se ha limitado a dar un aire nuevo a lo ya conocido. Es este momento *ecléctico* lo que la Academia premia: la transición de Reinhold (de poca duración: ya en 1797 se confiesa fichteano) constituye una ocasión que esa institución no puede desperdiciar[183]. El orden mismo de edición de los tratados es bien significativo: primero se presenta Schwab, el verdadero ganador: la ortodoxia wolffiana. Y luego hay que mostrar la disolución del movimiento adversario: primero, el ecléctico Reinhold «probaría» la descomposición

del kantismo y su resolución en las diversas filosofías de procedencia; por fin, el dogmático Abicht mostraría a las claras la posibilidad de utilizar una terminología «moderna» para consolidar las viejas y buenas creencias (¿acaso no estaba haciendo lo mismo por esas fechas el teólogo Storr, en Tubinga?). La revolución kantiana quedaba así domesticada: se habría tratado de una mera «querella de palabras», a la que tan aficionadas son siempre las Academias.

Pero fuera de este claustro artificial, la revolución continúa en el silencio elocuente de Königsberg, en el tumulto juvenil de Jena y Frankfurt, en la obstinación (tan tosca como profunda) del judío Maimón; y ello a pesar de la ardiente vigilancia del Señor de Pempelfort, Jacobi. ¿Cómo se podía descansar plácidamente en esos años?

§ 15. *MULTA RENASCENTUR*

El cariz polémico del escrito de Schwab se muestra ya en el lema bajo el cual fue enviado a la Academia (los tratados debían ser anónimos):

Multa renascentur, quae jam cecidere; cadentque,
Quae jam sunt in honore vocabula[184].

Es evidente el sentido del *motto*: renace la fenecida metafísica de Wolff, proscrita en los tiempos de Maupertuis (ver dos capítulos más adelante), y se hunde el kantismo, todavía *in honore*.

Una ambigua loa a la metafísica abre el tratado: en otras tierras las especulaciones metafísicas parecen estar en desuso, de modo que «un *Hume*, un *Hartley*, un *Condillac*, un *Bonnet*»[185] encuentran más eco en Alemania que en sus propios países, y en ésta se extiende el fermento del «sabio mundano de Königsberg» (*des Königsbergischen Weltweisen*[186]). Mientras un estado vecino conoce «la Revolución más digna de nota (*merkwürdigste*) que quizá haya acaecido jamás en el teatro del mundo», sigue Schwab, «nosotros erramos por los laberintos de la metafísica»[187], haciéndonos preguntas que sobrepasan nuestras fuerzas y que son contestadas según el talante del filósofo en ese momento. Pero tras esta profesión de escepticismo (que, luego se ve, es válida sólo para los postwolffianos), Schwab da un quiebro sorprendente al preguntarse por esa especificidad del pueblo alemán: en eso —dice— nos parecemos a los *griegos*[188]. También en Grecia hubo un gran movimiento intelectual en torno a Sócrates (sigue nuestro autor, al parecer sin sentir el menor pudor por la comparación con Wolff), pero nadie se preguntó por los progresos de la filosofía griega desde Sócrates. En cambio: «lo que los griegos no hicieron lo ha hecho ahora la *Academia Real de Ciencias de Berlín*»[189]. En medio del bullicio de los conflictos «causados por la reciente (*neuere*) filosofía en la república ilustrada», son ahora «los amigos de la verdad» (5) los que proponen esa cuestión (obsérvese la «imparcial» contraposición entre Kant, amigo de armar escándalo, y los sabios filósofos de la Academia[190]). Schwab se propone, pues, contestar dicha pregunta «con toda imparcialidad» (*ibid.*).

El método por él seguido para ello recuerda al de un tasador: una ciencia puede ganar ampliando su ámbito (ganancia *material*) u ordenando mejor su sistema (ganancia *formal*). En los dos casos, lo

logrado tiene un valor *positivo*. Pero también es posible una ganancia negativa, *crítica*, por designación de las limitaciones *naturales* de la razón, como ya hizo Sócrates (6-9). Armado con tales criterios, y teniendo por modelo a las matemáticas y por objetivo todo aquello que haga referencia «a nuestra felicidad» (6), delimita Schwab cuatro épocas de la Metafísica: de 1720 a 1740 (es decir, desde la aparición de la metafísica alemana de Wolff[191]): período dogmático-sistemático; de 1740 a 1760: período escéptico; de 1760 a 1780: período de la filosofía popular; y de 1780 a…: período dedicado a Kant y su crítica. Hay que apresurarse a decir que, salvo los juicios de valor esparcidos aquí y allá, Schwab se limita a una especie de rapsodia doxográfica, sin entrar a fondo en la problemática metafísica y sin tampoco comparar con cierto rigor las doctrinas, entre sí, y con el wolffismo (que debiera servir de modelo insuperado). Así, su memoria no cumple lo establecido por el tema del concurso: aunque en la intención del autor está claramente hablar de los *regresos* de la metafísica a Wolff, como no se indican las razones de la degeneración, sólo se nos ofrece una rapsodia de hechos valorados (*Hic Rhodus, hic saltus*). Si el wolffismo era tan importante y universalmente válido, por ejemplo, ¿por qué decayó?, ¿por qué se impuso el período escéptico? Al respecto, Schwab se limita a constatar, al inicio del segundo período: «En el espacio de tiempo entre 1740 y 1760 acaece como es sabido (*fällt bekanntlich*) la floración de nuestras *bellas letras*» (21)[192]. En fin, veamos muy brevemente cada uno de los períodos considerados por el laureado autor, pues seguramente no merece la pena abusar de los lectores detallando prolijidades que se encuentran mejor expuestas, y con mayor *imparcialidad*, en las grandes historias de la filosofía decimonónicas (J. E. Erdmann, K. Fischer o Fr. Ueberweg).

a) *Período dogmático-sistemático*. Sorprendentemente, Schwab dedica a Wolff y su escuela (Baumgarten, Bilfinger, Maier, etc.: se limita por lo común a enumerar sus nombres) seis páginas escasas (15-21). Leibniz ha sido despachado anteriormente en dos páginas (10-11), atribuyéndosele sobre todo una ganancia *material* para la metafísica (como tal considera el establecimiento de los primeros principios [!]): identidad, contradicción, razón suficiente e indiscernibles, así como las doctrinas sobre la *continuidad* en la naturaleza, el *vinculum substantiale (durchgängigen Verknüpfung)*, la simplicidad de las sustancias (*Monaden*) y la armonía preestablecida; de su doctrina sobre el mejor de los mundos afirma osadamente que «incluso la expresión se encuentra ya en *Tales*» (11); luego del repaso[193], se dirige apresuradamente al maestro Wolff, que llevó a cabo lo que Leibniz no había hecho (15). Respecto a Wolff, aprendemos que, al seguir un «buen método» (*ibid.*), el de la geometría, consiguió un sistema de «fundamentos inconcusos», del cual no se nos ofrece sino ditirambos (distinción, determinidad de conceptos, simplicidad y evidencia en los principios, conexión y subordinación de las ideas, y así). Algo, al menos, sabemos: en su tiempo —y en la posteridad schwabiana— «al *Wolff* metafísico se le admiraba porque se le entendía, mientras que a muchos metafísicos anteriores se les admiraba porque no se les entendía» (16). Tampoco olvida —se trata de la querella iniciada por Eberhard— *asegurarnos* que Wolff ha conseguido también una ganancia *negativa* en metafísica (vamos, que Kant era innecesario), y nos brinda al respecto «un par de ejemplos»: las pruebas de la existencia de Dios y el rechazo de la Monadología porque, tal como Leibniz la presentaba, «no se podía probar» (17). Al taxonomista Schwab lo que le gusta es insistir en que Wolff trató todas las disciplinas metafísicas en alemán: «en un macizo volumen en octava», y luego en latín: «en volúmenes bastante gruesos de formato en cuarto» (20),

recordando también que sus discípulos «presentaron la entera filosofía de aquél parte en compendios, parte en monografías, y otra parte en aplicaciones a otras ciencias» (*ibid.*). Eso es lo que Schwab tiene que decirnos del progreso efectuado por Wolff en la metafísica.

b) *Período escéptico*. De un período (1740-1760) que abarca nombres como Crusius, Maupertuis, Kästner o Haller, lo que Schwab tiene que decir se reduce a esto: el criterio entonces reinante era el «buen gusto» (*guten Geschmack*), de manera que daba igual que uno fuera ateo, fatalista o espinozista, con tal de que no «se fuera un mal escritor» (21). Es verdad que da un buen resumen de Crusius (27-35). Pero lo que saca en limpio es que: «Ya esto sería suficiente para mostrar que *Crusius* pensaba de otra forma (*anders dachte*) que *Leibniz* y *Wolff* en muchas materias…». Lo que no olvida en ningún modo es mostrar cómo ya en esa época se descubrió que Wolff no era, ni mucho menos, impío ni secuaz del «libre pensamiento» (*Freygeisterey*: 38; es difícil traducir este término despectivo). Muy al contrario, cuando el «religioso Beausobre» (que contribuyó con memorias a la Academia) leyó en su lecho de muerte la *Teología* de Wolff, «no pudo contenerse de decir: el Sr. Wolff es mucho más ortodoxo que yo» (38). Así, el racionalismo «aligerado» y exorcizado ya puede ingresar en la Academia.

c) *Período de la filosofía popular*. Este período de 1760 a 1780 es detalladamente estudiado por Schwab (38-104), que pasa revista a Mendelssohn, Sulzer, Lambert (del que da una buena panorámica: 44-63), Ploucquet, Bonnet, Hume (la traducción alemana del *Enquiry* es de 1755; por eso lo sitúa en esta época: 75-90), Tetens y, claro está, a la *Academia Real*, que «al coronar algunos tratados metafísicos inspirados por el espíritu leibnizo-wolffiano» (102) ha dado bien de pruebas de que no se dejó contagiar por «la corriente de las opiniones dominantes», sino que ha velado para que «el *viejo* y *acreditado* bien» del wolffismo «no cayera en olvido y se perdiera» (*ibid.*). Y es que a Schwab le parecen muy mal los empiristas y escépticos (que propiamente debiera haber tratado en el segundo período), igual que tampoco le gustaban los «eruditos a la violeta» de los años cuarenta. Pero lo que constantemente se echa en falta son las *razones* de esa decadencia del wolffismo. El juicio que proyecta sobre la tercera época (excluyendo de él a la Academia) bien se podría aplicar a sus propios esfuerzos: «hubo además una cierta *falta de profundidad* (*Seichtigkeit*) en muchos de nuestros compendios filosóficos, una charlatanería ingeniosa mediante la cual se intentaba sustituir y ocultar la falta de solidez en los fundamentos, dándose en el pueblo filosófico una verdadera anarquía que parecía exigir una *nueva cabeza* o, más bien, un *dictador*» (104). El dictador es, claro está, Kant.

d) *Período de Kant y su crítica*. Esta confrontación con Kant (el cual parece empezar a existir para Schwab en los años ochenta) es la más detallada (104-146) e interesante de la obra; no para entender el kantismo, desde luego[194], sino para comprender mejor la posición oficial de la Academia (a la que Schwab contribuía con sus memorias; ver el capítulo correspondiente). A pesar de sus invectivas contra los literatos, Schwab nos ofrece un símil de lo buscado por la primera *Crítica* que no carece de plasticidad, y que bien podría venir a engrosar la parca imaginería kantiana (blanca paloma, corredores de topo, mar sin orillas, reflejo especular «visto» con los ojos cerrados, etc.). «Al igual que el infatigable viajero que busca las fuentes del Nilo, así ha querido Kant —dice nuestro autor— llegar hasta las fuentes de la razón, observar sus casi imperceptibles manantiales y seguir la corriente de la *experiencia*, allí donde el río entero se hace por vez primera *navegable*»

(105). Como imagen no está mal, aunque sugiere que la razón camina un buen trecho sin la experiencia (equiparada aquí a la percepción sensible). En este caso se trataría *per impossibile* de una corriente seca, porque «sin sensibilidad no nos sería dado ningún objeto, y sin entendimiento ninguno sería pensado»[195]. Parece que Schwab ha tomado al pie de la letra lo de *a priori* y *a posteriori*. Que lo primero sea independiente (lógico-trascendentalmente) de la experiencia no significa desde luego que con el solo *a priori* se conozca algo, pues «todo nuestro conocimiento comienza indudablemente con la experiencia». ¡Son las primeras palabras de la *Crítica*![196]. Las aguas están ya, pues, desde el principio mezcladas: es el filósofo el que analiza sus componentes, que no se dan sino *en* la composición (como algunos químicos de la época —Winterl, p. e.— pensaban en efecto del agua). Claro, estas sutilezas no son para un Schwab, que confiesa nada más comenzar su crítica que va a seguir la *Erläuterung* de Schulze (106, n.)[197] y a citar por ella. Y es que, de acuerdo con la queja acostumbrada, el estilo (*Schreibart*: 106) de Kant es muy difícil «para el lector que no retenga bien las *cosas» (ibid.*), aunque es de justicia reconocer que, de entre los adversarios, sólo Schwab se ha dado cuenta de que, en punto a *fuerza y excelsitud (Stärke und Erhabenheit)*, la *Crítica* contiene pasajes que ni Hume ni Bonnet igualan, ni de lejos (*ibid*.).

Un breve esquema (109-114), a base de extractos de Schultz, suministrará el blanco de las críticas. Se nos conduce así desde las formas de la sensibilidad (al seguir a Schultz, Schwab acepta que el tiempo es un esquema trascendental[198]) a las categorías del entendimiento[199], la relación entre afección y unidad de conciencia (sin la menor mención a la actividad sintética) y la distinción entre fenómenos y noúmenos, para llegar a las ideas y su dialéctica y la complementación de la filosofía teórica por la filosofía práctica y su fe racional.

Ya fijado el enemigo, se excusa Schwab de intentar refutar proposiciones aisladas; así pues, se limitará a «hacer algunas reflexiones sobre la *empresa* del Sr. Kant y el espíritu (*Geist*) de su filosofía» (114). Debemos congratularnos: la espinosa cuestión sobre la letra y el espíritu del kantismo parece que va a ser por fin zanjada.

Lo que Kant se propone —dice Schwab— es probar apodícticamente que no hay conocimiento real y verdadero fuera del campo de la experiencia, y que es necesario renunciar pues a las pruebas teóricas acerca de la *existencia de Dios* y de la *sustancialidad* e *inmortalidad del alma* (*ibid*.). Tal rechazo es efectivamente lo que a la Academia —y no sólo a ella— acongoja. Si Kant hubiera logrado probar que no hay pruebas —continúa— deberíamos estarle agradecidos, igual que lo estaba ese pueblo de una islita de los Mares del Sur (este hombre tiene facilidad para las imágenes) con el sabio que logró convencerles para que desistieran de su loco proyecto: construir un barco que, navegando a la vela, llegara a la Luna (114-115). Pero ¿de verdad es sabio ese hombre y son los filósofos (al menos los wolffianos) tan locos como esos isleños? Eso es otro asunto. Ahora vienen las contrapruebas de Schwab: para empezar, ya es raro que Kant tenga éxito allí donde tantas «cabezas de agudo sentido» han pasado apuros (espacio y tiempo, categorías, y una teoría sistemática sobre el conocimiento humano). ¿Por qué iba a ser Kant más que Aristóteles, Leibniz y Wolff, Crusius, Lambert y Tetens, para no hablar de Newton y Euler? (115) ¿No tienen además los argumentos de Kant mayor *oscuridad* y *dificultad* que los demás? ¿Y no lo han criticado los escépticos con igual fuerza que a los dogmáticos? Pues entonces, concluye apabullantemente Schwab: «*Dificultad por dificultad* (dirá el dogmático modesto) mejor me quedo con mi edificio

doctrinal, que me lleva a resultados importantes, antes que aceptar la mera teoría, que me priva de esos resultados» (117). Seguramente nunca se haya «argumentado» con mayor cinismo (tanto, que se torna en ingenuidad) respecto a la aceptabilidad de una doctrina: puesto que ésta lleva a resultados nocivos (¿para quién?) y se van a meter conmigo los escépticos lo mismo si soy kantiano que dogmático, entonces prefiero ser lo último, o sea: dogmático modesto. Ésta es la reflexión general que de la *empresa* del kantismo se hace nuestro autor. Veamos ahora su examen del *espíritu* de la nueva teoría.

Los malentendidos e ignorancia de que hace gala Schwab a cada paso (que cita indistintamente a Kant, Schultz y Reinhold: cuanto más borroso el blanco, más fácil de acertar; pero más fácil también es que sus flechas pasen a su través, sin afectarlo) me servirán de excusa ante el lector para librarme, y librarle, de la engorrosa tarea de enseñar todos los pasos de Kant que refutan *expressis verbis*, no ya esas críticas, sino las pretendidas exposiciones de su doctrina. Me limitaré pues en general a resumir una y otras, colocando simplemente admiraciones allí donde la explicación de Schwab alcance niveles de sonrojo. A la obra, pues:

1) La filosofía crítica reduce nuestro conocimiento a una *completa subjetividad*. Ni espacio y tiempo, ni categorías, ni ideas tienen realidad objetiva (¡no por los elementos, sino por su *uso* debiera haberse preguntado Schwab!): son meros productos de nuestra facultad representativa. Lo único *objetivo* es la estofa sensible, la multiplicidad dada a la sensibilidad (!). Pero como todo es subjetivo (aquí se confunde subjetividad trascendental y empírica), la supuesta necesidad y universalidad del conocimiento se va a pique. Pues «yo no puedo saber siquiera si estas formas están dispuestas en otros hombres como en mí» (120[200]). De modo que el criticismo coincide con el escepticismo de Hume, al que decía superar (121). En cambio, en el leibnizo-wolffismo es ciertamente subjetivo lo sensible, pero lo intelectual es bien objetivo, porque nuestros conceptos y principios «están fundados en las *cosas en sí*» (!). Con ello se evita esta filosofía «cantidad de dificultades» (*eine Menge Schwierigkeiten*) (122). Naturalmente.

2) La filosofía crítica reconoce que la razón se engaña a sí misma natural e irremediablemente. Es el problema de la apariencia trascendental[201]. Pero Schwab se limita a citar la *Crítica* (B 397) y a concluir que ella es *la tumba de la filosofía* (123). Parece como si le bastara con escandalizarse.

3) Las *cosas en sí* son, al decir del criticismo, causas inteligibles de los fenómenos (aquí se sigue la conocida crítica de Jacobi). Pero Schwab aduce para probar tal cosa —tentado está uno de sugerir pasajes más comprometedores para Kant— la *Respuesta a Eberhard*[202], la *Nueva Teoría* de Reinhold —que habla en efecto de forma *acrítica* (en todos los sentidos del término) de «estofa objetiva»[203]—, y la propia *Crítica*[204]. En un caso se trata de la *donación* por parte de las cosas en sí de la *estofa* de o para (*zu*) intuiciones empíricas; en el segundo —el de Reinhold— se dice que las cosas en sí afectan nuestra receptividad por medio de la estofa objetiva, y esto no es doctrina kantiana[205]; en el tercero, Kant prohíbe aderezarse un nuevo campo de objetos fuera de aquéllos que puedan venir a darse como fenómenos. A qué viene este revuelto de citas es algo que Schwab no aclara. Pero basándose al parecer en ellas concluye que el kantismo no tiene derecho a hablar de *fenómenos* porque ello presupone los *ὀντως ὀντα*; y esa doctrina no ha probado tal presuposición. Los leibnizianos sí que pueden hablar de «fenómenos» (125). Schwab no dice más, pero se sigue: si pueden hacerlo es porque han probado esa presuposición. Sólo que entonces caería Schwab en una

falta lógica trivial: lo *probado* es, *eo ipso, puesto* (a partir de unas premisas), y por ende no puede ser una presuposición. Ésta no puede ni debe ser probada, pues dejaría entonces de estar presupuesta[206] 206. (A menos que Schwab «presuponga» que la existencia de las cosas en sí es algo *evidente*, en cuyo caso no habría más que hablar.)

4) El *Yo* (y el *pensar* en general) es un mero fenómeno, afirma al parecer el criticismo. Al respecto, Schwab yuxtapone tres citas: en una (B 404) dice Kant que el *Yo* es un sujeto trascendental de los pensamientos, del que nunca podemos tener el *menor concepto*. En la segunda (B 407; Schwab no aduce página y cita de modo resumido) se dice según el crítico que «la proposición "yo pienso" designa (*bezeichnet*) un sujeto, pero no un ser consistente de por sí, o una sustancia.» Lo que Kant dice realmente es que «Yo, el yo pienso… es una proposición apodíctica e incluso *idéntica*[207]… pero eso no significa que yo… sea, para mí, un *ser* consistente de suyo, una sustancia.» Ya se ve en qué consiste la imparcialidad de Schwab. Tal como presenta la cita, las palabras de Kant son absurdas: toda *designación* exige un *referente*. Lo que hay que intentar pensar es que 'Yo pienso' es una proposición (*Satz*), y no el objeto externo designado por ésta. En este caso se trataría (B 408) de una proposición sintética. La tercera cita es espúrea. Schwab pone entre comillas: «En pocas palabras, nos conocemos solamente como fenómenos.» Lo más cercano que he podido encontrar es: «Por lo que hace a la intuición interna, conocemos nuestro propio sujeto sólo como fenómeno, no empero según lo que sea en sí mismo» (B 156).

Dejando aparte lo defectuoso y hasta fraudulento del modo de citar, está clara la incapacidad de Schwab para distinguir respectos. En cuanto *subjectum* de pensamientos, el Yo no se da «ni como fenómeno, ni tampoco como cosa en sí misma (noúmento), sino como Algo que de hecho existe» (B 423). En cuanto proposición idéntica, «Yo pienso» contiene «la forma de todo juicio del entendimiento, y acompaña a todas las categorías como vehículo suyo» (B 406). En cuanto objeto de intuición interna (cosa que Schwab silencia) yo me conozco a mí mismo sólo como fenómeno en el tiempo. Que Schwab mezcle la idea (negativa) de *subjectum*, una proposición y el objeto del sentido interno bajo la denominación global de «yo», y luego acuse a Kant de hacer de aquél un mero fenómeno, es algo que causa estupefacción. Cuando Schwab se pregunta retóricamente: ¿por qué no debe ser el *alma* una *cosa en sí*? (126), bastaría con remitirle a los *Paralogismos*; no para que los aceptara sino para que, si procede, los rebatiera. Pero él se queda en la pregunta (por lo demás, debiera atender al menos a las propias definiciones de Kant; así su pregunta se vería en seguida satisfecha: «*Yo*, en cuanto pensante, soy un objeto del sentido interno [luego un fenómeno] y recibo el nombre de alma» (B 400)).

5) El criticismo no puede dar cuenta de la *diversidad* y *multiplicidad* de la naturaleza; de las formas de la sensibilidad o de las categorías no puede proceder, porque siempre son las mismas (todo esto es retórico por parte de Schwab; Kant repite incesantemente que lo múltiple es lo *dado*). Pero si viene de la estofa material, hay que decir que la *objetividad* de ésta y su *multiplicidad* está aceptada sin fundamento, «como ya hemos señalado» (126). En el mejor de los casos, Schwab se ha limitado, en efecto, a señalar que la «objetividad» de esta estofa es un presupuesto. Cómo pueda pasar de aquí a hacer válido el razonamiento para la multiplicidad queda en el misterio. Según el kantismo está claro que, si encontramos en nuestro conocimiento funciones de *unificación*, ello será sólo posible si hay algo que unificar, es decir: algo múltiple. Otra cosa bien distinta sería preguntarse

si la multiplicidad (*Mannigfaltigkeit*) no corresponderá ya a una *categoría*: la de pluralidad (*Vielheit*). A Schwab se le escapan las posibles críticas.

6) Un reproche que se repetirá *ad nauseam* es el de la restauración por la filosofía *práctica* de lo destruido por la teorética[208]; aquí las críticas se acumulan: hiato insalvable entre ambas filosofías, imposibilidad de *prueba* por parte de la razón práctica de la existencia de un objeto inteligible (126-127); quizá nunca haya sido tan disparatado Schwab como aquí: la existencia de Dios no es «probada» por la filosofía práctica —¿cómo iba a hacerlo sin convertirse en teorética?— sino postulada, y llamar a Dios «objeto inteligible» sería la mejor prueba de ateísmo, pues el objeto depende del Sujeto para tener sentido; y al final, un curioso reproche de resonancias heideggerianas: «el nuevo altar erigido por el Señor Kant a la Divinidad» (127) debiera llevar la inscripción: «*al Dios desconocido*» (*ibid*.).

7) La deducción categorial es forzada e incompleta; los conceptos de reflexión debieran tratarse como categorías (por ejemplo: identidad y diversidad pueden derivarse de los juicios afirmativos y negativos). La primera acusación es relativamente convincente, aunque desde luego no original; la segunda descansa sobre la ignorancia de la *anfibología* que Kant se esforzó justamente en desenmascarar.

8) La ganancia *formal* de la nueva teoría es pequeña, dada la oscuridad de los escritos kantianos. Como ejemplo de falta formal señala asombrosamente Schwab: «En la *Crítica de la razón* de Kant no se encuentra una sola cita» (133). ¡El hacedor de compendios se queja de que el pensador no sea como él! Mayor estupor levanta el reproche de que Kant no haya dividido su obra en parágrafos (133). Basta abrir ésta (u ojear el índice) para ver que la *Estética trascendental* tiene ocho parágrafos, que se continúan en la *Analítica de los conceptos* hasta el § 27. ¿Acaso censura Schwab un libro que apenas si ha abierto? Lo arbitrario de las pocas citas que ofrece confirman esta sospecha.

9) Como las formas del pensar son las que ordenan los datos de la sensibilidad, se sigue que éstos no tienen de suyo *orden* ni *enlace* (138). Schwab apunta aquí a un espinoso problema: el del orden propio de lo empírico, que está lejos de ser resuelto[209].

10) El criticismo tiene más contradicciones que los demás sistemas (y desde luego muchas más que el leibnizo-wolffismo). Schwab presenta diez de estas contradicciones, que resulta interesante resumir por constituir algo así como el cuerpo general de objeciones que el kantismo sufría entonces (y que en muchos casos ha seguido sufriendo):

1. Se comienza por el *sentido común*: los Objetos afectan a nuestros sentidos, para luego destruir esa creencia (problema del conflicto entre estética y analítica de los conceptos, reconocido por el propio Kant al establecer una nueva versión en la segunda edición de la *Crítica*; ver también la extensa nota del *Prólogo* a los *Metaphysische Anfangsgründe: IV, 474-476*; la *Standpunktlehre* de Beck intentará justamente suprimir la disparidad entre lo sensible *a priori* y lo trascendental).
2. Se pretende fundamentar la necesidad y universalidad del conocimiento, mientras que se convierte a éste en algo *subjetivo* (ya hemos examinado esa crítica).
3. Se tiene a la experiencia por algo contingente y se funda sin embargo en ella la certeza

apodíctica y *objetiva* (aunque el reproche es hiperbólico, y no apoyado en Kant, sino en Schmid[210], es justo reconocer el ambiguo estatuto de la experiencia en el Kant crítico —de ahí sus constantes esfuerzos por precisar los distintos respectos del término en el *Opus postumum*—. De esta ambigüedad surge la robusta revisión del *escepticismo crítico* de Maimón).

4. No es posible saber si las *cosas en sí* son posibles o no; y sin embargo se sabe que existen (Schwab no distingue entre posibilidad lógica y real —postulado del pensar empírico— por una parte, ni entre efectividad —igualmente, postulado— y existencia —que no es categoría, sino posición absoluta—).
5. Nada se sabe de las cosas en sí; y sin embargo se sabe que nos afectan y que dan la estofa de nuestras representaciones (ya hemos criticado este punto).
6. Se prohíbe aplicar la categoría de *causa* fuera del mundo sensible a la vez que se acepta una *causa inteligible* de los fenómenos (aquí confunde el racionalista fundamento y causa; ya hemos tratado de esta crítica).
7. Se admite que hay *ilusiones* necesarias y fundadas en la naturaleza de la razón y se quiere refutar a la vez al escéptico (aquí hay una clara *ignorado elenchi*: lo que la *Dialéctica* pretende con su *método escéptico* (B 452/ A 424 ss.) es justamente destruir la arrogancia del dogmático).
8. La *Crítica* tiene al espacio y al tiempo por intuiciones *a priori*, pero la *Respuesta a Eberhard* dice que están producidos por «impresiones exteriores.» (Schwab no aduce ninguna cita en su apoyo ni puede hacerlo, porque su aserto es sin más falso. Lo que Kant dice es que se requieren impresiones para determinar a la facultad cognoscitiva para formar la representación; y sigue: «Así surge la *intuición* formal que se llama espacio como representación originariamente adquirida… cuyo fundamento… es innato.» (VIII, 222). Pero «surgir con» las impresiones como condición de posibilidad de la experiencia no es ni de lejos lo mismo que «ser producto» de aquéllas. Por el contrario, la *acquisitio* del espacio (y del tiempo) es como la de las categorías *originaria* pero no innata, pues supone «las condiciones subjetivas de la espontaneidad del pensar» (VIII, 223). Éste es justamente «el significado del fundamento de posibilidad de una intuición sensible pura» (*ibid*.). El valor subjetivo, *ideal*, de las formas de la sensibilidad se refuerza más bien a partir de 1790 (¿posible presión de Beck?). Si en la *Crítica* eran consideradas ya como *entia imaginaria* («vacía intuición sin objeto»: B 348/A 292), en la *Respuesta a Eberhard* son denominadas: «meras cosas mentales (*Gedankendinge*) y seres de la imaginación, no porque ésta los invente, sino porque tienen que estar a la base de todas las composiciones e invenciones de ésta.» Y ello porque —de acuerdo con uno de los respectos del Principio supremo de los juicios sintéticos—: «sus condiciones universales son a la vez necesariamente condiciones *a priori* de la posibilidad de todos los Objetos de los sentidos como fenómenos» (VIII, p. 203).
9. En la *Crítica* se dice que espacio y tiempo son representaciones; pero Reinhold dice que no lo son, pues ello sería una doctrina idealista (está claramente fuera de lugar el reproche; el revisionismo de Reinhold no tiene por qué afectar a Kant, a menos que Schwab probara —cosa que no hace, claro está— que la

teoría del discípulo y divulgador es superior en fecundidad y coherencia a la del maestro).

10. El criticismo reprocha a *Leibniz* su teoría de los seres simples (las mónadas), y sin embargo quiere coincidir en este punto con Leibniz (!).

La conclusión que saca Schwab respecto al kantismo, tras asaetarlo con sus críticas, se ha hecho tan famosa como incoherente es su enunciado. Constituye su respuesta a la pregunta de la Academia: «Estamos pues en este nuevo período, en el cual la metafísica no ha ido más allá [de Wolff], aunque bien es verdad que tenemos un *célebre metafísico más*.» (144). La respuesta es, o irónica, o sin sentido. Si lo primero, es inexplicable que a Kant se le tilde de «metafísico» cuando todas las críticas se enderezaban a probar que ese *Weltweiser* (*ibid*.) se negaba a salir de la experiencia y el mundo sensible (puesto que Schwab entiende la subjetividad *sólo* de modo psicológico-empírico, ni siquiera cabría hablar aquí de metafísica del sujeto o de la experiencia). Tiene que ser pues lo segundo; en efecto, la frase sólo tendría sentido si Schwab hubiera probado *a la* Eberhard que las proposiciones metafísicas *correctas* de Kant ya estaban en Leibniz-Wolff[211]; pero como se ha esforzado en probar la falsedad (o al menos la oscuridad: incomprensibilidad) de cuanto Kant dice, está claro que no puede denominarlo «metafísico»: sería entonces un metafísico sin metafísica.

Lo que Schwab saca en limpio de su polémica con Kant está muy en la línea del catastrofismo religioso de la época, que Joseph de Maistre llevará en seguida al paroxismo: igual que las catástrofes naturales sirven para expiar la injusticia y avivar la virtud: «¿Es que no tiene que haber de cuando en cuando *terremotos* para forzar al perezoso habitante del país a nueva actividad?» (144). Schwab deja la pregunta sin contestación, aunque es claro que ésta es la *ganancia negativa* que ha visto en el terremoto kantiano: obligar a los filósofos a volver a Wolff, tan mesurado y completo[212].

El *Preisschrift* termina con esta piadosa confesión, que Schwab extrae de su propia experiencia: como el hijo pródigo, él, que al principio fue wolffiano, vagó luego en su loca juventud por otras doctrinas y sistemas; ahora, ya maduro (como la Academia misma), vuelve a la casa del padre, igual —dice— que los teólogos inquisitivos y amantes de la verdad que, descontentos de sus doctrinas, buscan afanosamente otras sin encontrar nada mejor, «hasta que al final acaban por regresar a su *Katechismus*» (146). Muy edificante.

No contenta con esta coronación, la academia añadió en la edición común, como *Apéndice*, el artículo de Schwab *Von den analytischen und synthetischen Urtheilen* (157-170). La temática ya es conocida por la polémica con Eberhard, de modo que no insistiré en este punto. Fiel a su «catecismo», Schwab presenta un divertido interrogatorio hecho por él a un filósofo crítico (160-161), obligándole a confesar la verdad: la contradicción entre las pretensiones de universalidad y necesidad del criticismo y la índole de la intuición, dirigida a un «objeto *singular* e *individual*» (160); con ello reduce Schwab naturalmente la intuición *a priori* (que representa la *forma* de objetos, y no éstos) a la intuición empírica (cuyo objeto, por lo demás, sin concepto no podría ser siquiera singular, sino *indeterminado*). Sólo queda por añadir la vergonzante confusión de Schwab entre la categoría de *unidad* y el esquema-*número*, y el pasmoso final: si la matemática está sometida al tiempo, entonces «en el entendimiento divino no hay ningún número ni ninguna aritmética» (170). Y eso es un escándalo: «una tal afirmación le estaba reservada a la filosofía reciente» (*ibid*.). ¿Qué

sería del *Deus calculator*, que pesa y mide el mundo con tanta precisión como la empleada por Schwab en su ponderación de todas las doctrinas metafísicas?

§ 16. *Inter errores oppositos*

El trabajo de Reinhold es con mucho el más breve de los tres premiados[213] (171-254), y el más valioso. Aparte de la coyuntura del concurso, puede leerse provechosamente por su solo valor (traza una excelente *topografía* —frente al romo historicismo de Schwab— de las distintas posiciones en metafísica), y también desde luego por aportar un curioso documento *ecléctico* en la evolución de Reinhold y, por ende, del kantismo. El escrito está fechado en 19 de mayo de 1795. Dos años más tarde publicará el filósofo una reedición muy ampliada, en la que declara su adhesión a Fichte (ver el último capítulo de este «Estudio preliminar»). Como documento histórico, y en lo que hace a su decisiva influencia (después de 1797 habrá que esperar a Fríes para que un filósofo de renombre se declare discípulo de Kant, y en cualquier caso la *fidelidad a la letra* del kantismo acaba en esa fecha), la nueva versión es mucho más importante. Pero el escrito de 1795 está mejor equilibrado, es más coherente, y presenta una originalidad *única*, en lo que se me alcanza: el raro y efímero eclecticismo de quien siempre fue ardiente fundamentalista lleva a éste (en seguimiento de la duda metódica cartesiana y del método escéptico de las antinomias kantianas) a presentar cada una de las doctrinas expuestas *como si* éstas hubieran sido resumidas por un fiel adepto, en cada caso. Reinhold se limita aquí al «punto de vista del *espectador* que no pertenece a ningún partido» (178), aunque es innegable su procedencia kantiana en el hecho de que, salvo por lo que respecta a la exposición de la filosofía leibnizo-wolffiana, todas las demás doctrinas acaban saludando la aparición de la *Crítica de la razón pura*, mas no por entenderse superadas por ella (y, de este modo, ver como solventada la querella entre las distintas sectas), sino por creer que da la razón definitiva de su verdad particular. De ahí la justeza del *motto* empleado: *Inter errores oppositos errandi causae sunt fere communes* («Entre errores opuestos, las causas del error son por lo general comunes»), tomado del prefacio del *Novum Organon*, de Bacon.

Por lo demás es justo señalar que, en efecto, salvo los wolffianos de vieja creencia, las distintas sectas creyeron (con cierta razón) poder reconocerse en algunos puntos de Kant, lo cual mostraría lo bien fundado de la empresa de éste: medir el entero *territorium* de la razón pura, del que las sectas no ocuparían sino ciertas regiones (no hace falta insistir en el gusto común de Reinhold y Kant por las imágenes *espaciales*, topográficas, en detrimento de las históricas). Ahora bien, la negativa de la escuela leibnizo-wolffiana a aceptar como propia la *Crítica* indica (correctamente, según el ingenioso artificio metódico empleado por Reinhold) que esa escuela pretende —como ya señaló Eberhard— ocupar el *mismo* territorio. A falta de un principio que universalmente se haga valer, el filósofo vienés se limita por el momento, pues, a describir a los contendientes como si tuvieran el mismo *rango*: la filosofía se divide, según las sectas, en *crítica* y *no-crítica*. Pero de entre las doctrinas agrupadas en el segundo miembro (*escépticos* y *dogmáticos*, los cuales se dividen a su vez en *dualistas, panteístas, materialistas* e *idealistas*) (178), sólo los leibnizo-wolffianos (una subdivisión, a su vez, de los idealistas) creen poder medirse con el adversario crítico. Procede sin

embargo señalar enseguida que Reinhold (al contrario que Schwab) concede *fundamental* atención a la figura y obra del propio Leibniz (como veremos, aparte del wolffismo); Wolff es despachado con una breve alusión al progreso *formal* que ha dado a la metafísica, frente al progreso en *contenido* originado en Leibniz (algo que Schwab se veía precisado a reconocer, aunque pasara rápidamente sobre el tema).

El estudio directo de Leibniz por parte de Reinhold, y la comprensión de su metafísica, se hacen patentes en la puesta de relieve de aquello que Wolff pretendió justamente ocultar: la monadología, el panpsiquismo y, en definitiva, el *idealismo* de Leibniz.

a) *Las escuelas idealistas*. Según Reinhold, «los idealistas no reconocen como *sustancias* otras cosas que las representadoras»[214] (178). De acuerdo con esta definición, caben tres posiciones: 1) la de aquéllos que dotan a esas sustancias de pensamiento y voluntad (en una palabra: hacen de las sustancias *espíritus*), a saber, los *espiritualistas* (es el caso de Berkeley); 2) la de quienes admiten distintos tipos de sustancias: los *monadólogos* (o idealistas leibnizianos); 3) las de quienes no admiten otra sustancia que el *Yo*, dudando de la consistencia separada de las cosas: *idealistas escépticos* o *egoístas metafísicos*. Reinhold no da aquí nombres, pero es plausible que se refiera al «kantiano consecuente» exigido por Jacobi mucho antes de que el nombre de Fichte fuera conocido[215]. Por lo demás, puesto que rompe su esquema, no trata este caso. Los no-críticos se dividen en dogmáticos —dentro de los cuales están los idealistas— y escépticos: ¿cómo se va a ser las dos cosas? El limpio —y pesado— clasificador que siempre fue Reinhold se niega a considerar cruces, por reales —Maimón— que sean[216].

a.l) *Los monadólogos*. Utilizando como línea divisoria el período *ecléctico* (que podemos cifrar en los años 1740-1770), Reinhold distingue entre la escuela *leibnizo-wolffiana* y la escuela *leibniziana corregida* (*verbesserte*). La primera —se apunta muy significativamente, minimizando la importancia de Wolff, que además *no* era monadólogo— se atiene a los progresos esenciales de Leibniz. La segunda cree que puede, y *debe*, ir más allá (es como veremos, el entronque del racionalismo en el kantismo). A partir de ahora, desaparece *metódicamente* Reinhold (179).

a.1.1) Habla la escuela *leibnizo-wolffiana*. Ya que el sistema de las verdades eternas ha sido desvelado, no queda sino desplegarlo: mostrar las ventajas de sus conceptos básicos, aplicar los teoremas a otras ciencias, y hacer ver que ese edificio doctrinal constituye la única metafísica posible. Tal hicieron Bilfinger y Baumgarten, y mucho más hubiera podido hacer Lambert[217] (elogio a leer entre líneas) con su *Arquitectónica*[218], si no se le hubiera ocurrido conciliar a Leibniz con Locke, unificando así las representaciones *simples* con las *innatas* y mezclando las notas *perceptibles* de las cosas con sus notas *pensables* (!), en una palabra: los elementos metafísicos de la física con los de la psicología (todo ello son alusiones al modo en que los leibnizianos leían, no sólo a Lambert, sino también a Kant). De ahí que su pedantería, ansiosa de mezclar lógica y metafísica (!) y toda su *Systematologie* (182) levantaran como reacción «el cómodo desvarío de los filósofos populares» (182). (Obsérvese cómo se esfuerza Reinhold por dar razones *teóricas* de los cambios doctrinales, cosa que en vano buscábamos en Schwab.) Así parecía —dice— salvarse la importancia

externa de los temas metafísicos o de sus consecuencias (morales y religiosas), pero a costa de un sincretismo cada vez más irrelevante, como muestra la figura de Feder[219]. De ahí que esta extrema decadencia de la metafísica suscitara una reacción extrema: la filosofía *trascendente* de Kant (no olvidemos que es el «wolffiano» el que habla), que «*sobrev*uela por encima de la región de la metafísica genuina.» (182). De este modo concluye Reinhold su exposición de los leibnizo-wolffianos: único caso —como dijimos— en que no se valora positivamente la aparición de la *Crítica*.

a. 1.2) La escuela *leibniziana-corregida*. La *letra* de la filosofía leibniziana fue pronto olvidada (clara crítica a Wolff), pero su *espíritu* siguió alentando; si sus principios no fueron más debatidos y defendidos, ello se debió a que habían logrado convertirse en el modo dominante de pensar; y si la metafísica no progresó por ello, sí se lograron importantes avances en las demás ciencias gracias a ese afán de sistematicidad. Tanto más inoportuna fue por tanto la aparición de Lambert, que —obsérvese el sutil cambio de perspectiva, que prepara la acogida del kantismo— brilló más en lógica que en metafísica, a la que enredó con sus artificios dialécticos (!), mezclando lógica y ontología (!). Fue este *formalismo* el que contribuyó a que Feder hiciera se amase la filosofía *empírica* (Reinhold dispone pues habilidosamente los dos extremos, cuya síntesis será Kant). De esta manera, la metafísica se convirtió en un agregado de sentencias del sentido común y proposiciones de la psicología, mezcladas con narraciones propias de la historia de la filosofía.

Aparece entonces Kant, cuya *Crítica* no hará otra cosa, a pesar de lo que los propios kantianos creen, que restaurar y afirmar el verdadero *espíritu* de Leibniz (este *tour de forcé* hipereberhardiano tiene antecedentes en el propio Kant: basta hojear el final de la *Respuesta a Eberhard*). En efecto, al igual que la búsqueda de la piedra filosofal por los alquimistas llevó a descubrimientos que éstos no buscaban, así la *Crítica* constituye el mejor bastión contra los escépticos (algo afirmado constantemente por Kant y Reinhold) y la recuperación «de una manera nueva» (185) de las doctrinas leibnizianas: solución del problema de la existencia de Dios y de la inmortalidad del alma, doctrina de la sustancia como algo basado en la fuerza intelectual (*intellektuellen Kraft*: 186), deducción de las categorías de cantidad a partir de esta fuerza, con lo que se consigue la conexión de *física y matemática*, y derivación de la *metafísica hacia la moral*, cosas ambas defendidas por Leibniz: *Metaphysica et Doctrina Moralis cohaerent sicut Mathesis et Physica* (cit. en p. 186). De la misma manera, las doctrinas sobre el sentido externo, el movimiento y las fuerzas motrices son ingeniosamente «recortadas» por Reinhold para que coincidan con Leibniz. Mas no hay sólo coincidencia, sino *progreso* (contra Eberhard): gracias a Kant es posible entender ahora mejor los esfuerzos de Leibniz por compaginar *harmonía praestabilita* e *influxus physicus*, la aplicación de los conceptos (fundados en la fuerza intelectual) a los objetos gracias a la referencia de aquéllos a las sensaciones, y la analogía del alma con el mundo entendido como ser vivo (un pensamiento ya muy desarrollado en esta época por Franz von Baader, y que enseguida hará suyo Schelling).

La dirección que, a través de este «leibnizianismo corregido», intenta imprimir Reinhold al kantismo me parece clara: *paso del subjetivismo funcionalista o epistemológico al sustancialismo subjetivista*. Reinhold postula aquí un nuevo «kantismo leibniziano»: no hay —que yo sepa— ningún pensador que corresponda a los rasgos por él descritos (aunque Fichte se acerque a ello), y además a

Reinhold le interesa trazar esquemas objetivos, *temáticos*, con independencia de si están o no encarnados —falta de atención a los hechos históricos que comparte con el propio Kant—. Según él, el núcleo de todo sistema metafísico está en el «concepto fundamental de la sustancialidad» (190). Lo que no entendieron ni Wolff ni Bilfinger, al respecto, es que es la fuerza (*Kraft*) lo que constituye la esencia de la sustancia, y que esa fuerza es *representadora* (Leibniz y Reinhold se dan así la mano: Kant es un mero pretexto, un reconocimiento agradecido. Schelling y Herbart aprendieron pronto la lección y saltarán también a Leibniz). Para probar este —ciertamente forzado— cumplimiento de Leibniz en «Kant» (es decir, en Reinhold), añade el autor dos breves (191-198) pero densos ensayos sobre el «Idealismo en general» y el «Idealismo monadológico»[220] que, a mi ver, están entre los textos filosóficamente más pregnantes de la entera obra reinholdiana (constituyen la búsqueda de un fundamento sólido en Leibniz que pueda armonizarse con las conquistas kantianas). Paso a resumirlos muy brevemente. Reinhold comienza con una definición de *sustancia* que apunta en dirección de Fichte: «*Identidad* del sujeto en todo cambio de sus estados y *autoactividad* son los caracteres propios de la *sustancialidad* de una cosa» (191). Esta definición prohíbe pues considerar a los cuerpos extensos (cuya «fuerza» consiste precisamente en su *impotencia* para cambiar de estado: *vis inertiae*) como sustancias. La *subsistencia absoluta y de por sí* exigida por la definición se muestra más bien, inmediatamente, en la *autoconciencia* del *sujeto representador*. Esto es justamente la *cosa en sí*: una cosa subsistente de suyo que es fundamento de *acción* (*Wirkens*) y que se prueba a sí misma en ese su actuar como algo *realmente efectivo* (*wirklich*). Por eso: «la esencia de una sustancia consiste en la fuerza» (192).

Ahora bien, hay dos tipos pensables de acciones (*Wirkungen*) en el tiempo: los *movimientos*, que se dan a la vez en el espacio y el tiempo, y las *representaciones*, que sólo se dan en el tiempo. Los movimientos no suceden en la constitución (determinación interna) de los sujetos, sino que sólo afectan a la ordenación externa, *local*, de éstos: aquello a lo que se refieren no es pues verdadera sustancia, sino sólo su apariencia (cuerpos). La única manifestación de la fuerza de las cosas en sí es pues la representación. Por eso se define a la sustancia finita como «fuerza representadora».

Pero para tener la fuerza de representar algo hacen falta Objetos representables finitos: el compendio (*Inbegriff*) de estos Objetos es un *mundo*, cuya realidad (*Realität*) es pues tan cierta como la de la cosa representadora. Lo real (*das Reale*) del mundo descansa, por su parte, no en la representación sino en la sustancialidad de las cosas en sí (de los sujetos) y en la conexión de éstas. (Obsérvese que la pluralidad de sujetos se deduce de la finitud de éstos; y la finitud, del carácter *representador* —no creador— de su fuerza.) La fuerza representadora tiene limitaciones (e. d., su realidad está ligada con la negación: *necesita* de los Objetos representados; tal necesidad es la *sensibilidad*). Por la fuerza intelectual se representan las cosas en sí *distintamente*; por la sensibilidad, con *falta de distinción*. (Reinhold vuelve así al *continuum* leibniziano que Kant tanto combatió. Sólo que me parece que de este modo procede en círculo, pues ¿qué son esos Objetos sino cosas en sí confusamente representadas? Sensibilidad y Objeto hacen *finita* a la cosa en sí: ¿cuál de estos elementos es el fundamental? ¿Acaso no se implican mutuamente en un juego que parece reposar en definitiva en proposiciones lógicas, *idénticas*?). El entendimiento conoce a las cosas en sí como *singulares*, y en su *diferencia*; la razón las conoce en *conexión* (germen de la famosa distinción hegeliana). Lo conocido por la sensibilidad (el Objeto) es sólo *apariencia* (*Schein*) de las cosas en

sí; desaparece pues la vía intermedia defendida por Kant: el fenómeno (*Erscheinung*). Cuando los cuerpos son pensados (representaciones *distintas*) aparecen como *agregados de sustancias inextensas* (194). Lo sustancial no está pues en la composición ni en el compuesto, sino en quien compone (*Zusammensetzenden*) que, por tanto, es *simple*. Los sujetos representadores y simples son *mónadas*. La mónada ligada a un cuerpo orgánico es el *alma*; el alma racional, *espíritu*. Las sustancias tienen disposiciones (*Beschaffenheiten*) internas; el movimiento, relaciones (*Verhältnisse*) externas. Este conjunto de definiciones precisas resulta altamente relevante para la inteligencia del idealismo alemán, aquí ya prefigurado por Reinhold. Las últimas consideraciones del ensayo (sobre la creación, el mejor de los mundos, la *omnímoda communio* y la *harmonía*) resultan de menor interés. En general, recomiendo vivamente la lectura de este curioso y apretado resumen de un *leibniziano idealista*, que abre ciertamente nuevas vías a la comprensión de este período. Reinhold no resulta ni de lejos tan convincente (es difícil ser espectador puro), cuando expone otras sectas, de modo que también mi comentario será más breve.

a.2) *Habla la escuela espiritualista*. A pesar de que Reinhold ha emparentado antes esta secta con Berkeley (179), la breve exposición que dedica al espiritualismo tiene un fuerte saber fichteano. Se trata de llevar en efecto al extremo el curioso idealismo leibnizo-kantiano antes presentado. Dado que la identidad y autoactividad del sujeto se muestran *sólo* en el sujeto de la *autoconciencia*, se sigue que las únicas sustancias existentes serán seres representadores dotados de razón: los *espíritus*[221].

Ahora bien, dado que estos espíritus son sólo representadores (no creadores), se sigue la necesidad de una *estofa dada* (substrato de representaciones; *cf*. el *Anstoss* («choque») fichteano). El autor de tal donación (sutil transformación de la idea kantiana de que las cosas en sí nos dan la estofa de nuestras representaciones) tiene que ser pues un espíritu *infinito*. Dados estos tres elementos (el espíritu humano, la estofa y Dios), resulta innecesaria la admisión de sustancias inextensas (mónadas): desaparecen pues las cosas en sí; el mundo es representación (idea que recogerá Schopenhauer); *commercium* de los espíritus entre sí por medio de fenómenos y en virtud del Espíritu infinito.

b) *Habla la escuela materialista*. El sano sentido común, combinado con los avances en ciencia natural y psicología, no podía soportar por mucho tiempo la charlatanería de los idealistas, de modo que «se comenzó a basar la metafísica misma sobre observaciones» (201), que tan buen éxito habían dado en otros campos (de modo paralelo, el racionalismo-idealismo había venido propulsado por los avances en la matemática). Frente a este progreso del empirismo, fomentado por la introducción en Alemania de la filosofía de Locke, nada podía hacer la filosofía popular con sus proposiciones sacadas de *Catechismen* (202; recuérdese a Schwab) y que «sólo podían convencer a los ya creyentes» (*ibid*.). Es verdad que el materialismo surgido como inmediata reacción contra los idealistas y los místicos era demasiado tosco, al confundir el fundamento del saber filosófico con el del saber *histórico* (e. d.: conocimiento a partir de datos) y reducir la metafísica a mera física. De ahí la necesaria aparición de esa *reforma del materialismo* que fue la *Crítica de la razón pura*. Kant es en efecto el materialista genuino, gracias a su cuidadosa distinción entre las condiciones de posibilidad de la experiencia *interna* (sustancia representadora) y las de la experiencia externa

(cuerpo). Él ha sido quien ha logrado probar (¡recuérdese la *Refutación del idealismo*!) que los hechos (*Thatsachen*) de la experiencia externa son los que fundamentan y dan sentido a los Objetos de la experiencia *histórica* (e. d., de la mera empiría; esta distinción de respectos en el concepto de experiencia —ya exigida como sabemos por Maimón y Schwab, entre otros— será efectivamente tratada con detalle por Kant en el *Opus postumum*), de la misma manera que ha sabido distinguir (*¡Paralogismos!*) entre el mero psiquismo y los hechos de la *autoconciencia* (205), hechos que son fundamento y objeto del conocimiento filosófico. (En general, el «materialista» reinholdiano va recogiendo las doctrinas de las *Antítesis* de la *Antinomia de la razón*.) Así se reivindica lo sustancial como masa dotada de fuerzas originarias, el espacio como *médium* de conexión entre lo subjetivo y lo objetivo, y el atomismo (lo cual es históricamente más adecuado, aunque choca con lo sostenido en la antítesis de la *Segunda Antinomia*). La sustancialidad del alma no es empero susceptible de prueba[222]: no hay conceptos concretos e intuibles respecto a la «masa» que debiera constituir la sustancia del alma (el materialista sigue a Locke respecto al primer atributo esencial —que hace conocer la sustancia— del mismo modo que el idealista hacía con la «fuerza» de Leibniz). Al sujeto es necesario atribuirle pues *extensión*[223], ya que éste recibe impresiones y se representa pensamientos como dados a la vez y separados unos de otros (el idealista argüiría que los materialistas confunden entre los datos de conciencia y el carácter mutuamente extrínseco de los cuerpos representados; el materialista podría contestar recordándole los resultados de la psicología fisiológica; ambas sectas precisan de una fundamentación *lógica*, que es justamente lo ofrecido por Kant y Hegel. De otro modo, la oposición es insoluble porque no se profundiza hasta la raíz, y la síntesis kantiana queda tan despedazada como el toro Zagreo).

c) *Habla el panteísmo*. La contestación que la escuela panteísta daría a la pregunta de la Academia sobre los progresos de la metafísica (*ciencia de lo suprasensible*: 210) sería: dado que la historia de esta ciencia se divide en tres grandes épocas, la de *Jenófanes*, la de *Spinoza* y la de *Kant*, el mérito del leibnizo-wolffismo habría consistido en preparar y fomentar la aparición de este último.

Jenófanes habría puesto las bases de la metafísica al distinguir entre *Dios* (verdad pura, ser eterno) y *Mundo* (conjunto de objetos de los sentidos: mera apariencia de verdad —premonición de la célebre calificación hegeliana del spinozismo como *acosmismo*—). Reinhold efectúa luego un rápido recorrido de esta idea a través de Platón, Aristóteles, Epicuro, los escépticos (no se cita a los estoicos), el neoplatonismo y Descartes, hasta llegar a Spinoza: «la única metafísica posible de la razón filosofante, la cual contradice al entendimiento común» (215), puesto que coloca la sustancia absoluta de la razón pura (no olvidemos que se trata de un «Spinoza» visto a través de Jacobi y Kant) en el lugar de la sustancialidad relativa del entendimiento común (que se limita al criterio de la percepción de algo como *persistente (beharrlich)*: velada crítica a la *primera analogía* kantiana, *cf.* B 225/A 182). Para el spinozista, la sustancia no es meramente aquello que se percibe como *inmutable* (en el fondo, una contradicción, porque la percepción es temporal y discontinua, puntual), sino aquello que se *piensa* como tal: lo consistente de suyo, el Ser (216). De este modo, empero, queda establecido un hiato entre la filosofía y las exigencias del sentido común: entre la *razón* y el *entendimiento*. Los progresos de la metafísica consistirán justamente en la búsqueda de una

conciliación —sin reduccionismos— entre ambos extremos: «Esto es lo que ha conseguido efectivamente la *Crítica de la razón pura* kantiana» (218). La *Crítica* distingue entre las categorías del entendimiento (aplicables sólo a fenómenos) y lo «representable» por la razón pura: una *cosa única, infinita, absolutamente subsistente* y *necesaria*. (Kant da igualmente pie a esta concepción al colocar las ideas o conceptos de razón bajo el rótulo general de la representación (*Vorstellung*: B 376-7/A 320) y al hablar usualmente de *la* cosa en sí[224].) Entendimiento y razón son las dos facultades de la «fuerza pensante», ligadas respectivamente a lo *externo* y lo *interno* (el panteísta no parece caer en la cuenta de que ambos departamentos son debidos a la *reflexión*); pero lo externo es meramente *finito*: tiene un inicio, un final, un grado y una figura. Lo interno es en cambio *infinito*: no es posible percibir el inicio y el acabamiento de la sustancia. De entre las sustancias relativas, los cuerpos presentan el común atributo de la *extensión*, las almas, el de la *vis repraesentativa*. Ambos son predicados de un único sujeto: el ser necesario. Lo que aparece como *mundo* no es sino el compendio (*Inbegriff*: 224) de accidentes de la sustancia única: Dios. Así concluye la exposición del «panteísta», en la que el *centro* de la discusión (y de la deformación del kantismo) estriba —como en el caso del «idealista»— en el concepto fundamental de la *sustancia*. Pero el panteísta no ha logrado explicar por qué lo pensado como accidente aparece como sustancia (aunque ésta sea finita). De ahí el necesario surgimiento del dualismo.

d) *Habla la escuela dualista*. En el dualismo *cartesiano* mismo se halla la raíz de las aberraciones idealistas, materialistas y panteístas, a pesar de que él fuera el principal representante de la vía que lleva a una «sana metafísica con fundamento» (224). En efecto, la definición de *sustancia* (Reinhold cita los *Principia Phil*. P. I., § 51 y ss.) como aquello que en absoluto necesita de otra cosa para su existencia, exige que sólo Dios sea considerado realmente como sustancia *{panteísmo* spinozista). Por otra parte, el criterio de *cognoscibilidad* cartesiano de la sustancia: la *invariabilidad* de determinaciones, daría pie a los materialistas para afirmar que las propiedades derivadas de ese criterio negativo *{representación* y *movimiento)* eran sólo *atributos* (coexistentes e inderivables uno de otro), incapaces pues de servir como bases de demarcación entre tipos de sustancia. Los *idealistas*, por su lado, deducirían de la ambigüedad de las premisas cartesianas que sólo a la autoactividad del sujeto representador conviene la definición. Como de estos tres sistemas sólo el idealismo de Leibniz se acomodaba a las convicciones morales y religiosas sin negar la realidad (bien que fenoménica) del mundo de los cuerpos —exigida por el sentido común—, es explicable que el leibnizianismo «alcanzara la primacía en las cátedras y compendios de las escuelas y universidades» (226). Pero éstos eran criterios externos que, aliados por la presión del *newtonismo*, engendrarían el período *ecléctico*.

El único que consiguió restablecer el dualismo cartesiano sobre principios absolutamente determinados fue Kant, gracias a su *Crítica de la razón pura* (227); la incorrecta definición cartesiana de la sustancia —que llevaba al panteísmo— es sustituida ahora por otra (aristotélica): «*un sujeto real (reelles*), *que no se puede pensar como predicado de otro*». No es pues necesario asignar a la sustancia el carácter de *necesidad*, cosa que «sólo pertenece al concepto de una sustancia *particular*» (*ibid*.; el dualista no explica cómo podría convenir a Dios el carácter de «particularidad»). Y puesto que hay dos modos de experiencia, externa e interna, así habrá también

dos tipos de sustancias: los cuerpos extensos y los sujetos representadores (el dualista tampoco explica cómo es que el rasgo diferencial de las clases de sustancia se halla en la distinción de los *sentidos* de un mismo sujeto): en ambos casos, *cosas en sí*, por existir con independencia de nuestra conciencia (229; véase el anterior paréntesis). La dificultad de comunicación entre estos dos tipos de sustancias es, por su parte, indicio de la Divinidad (esta secta debiera ser pues, más bien, *triádica* —si se me permite la expresión—).

e) *Habla la escuela escéptica*. Es muy sintomático que Reinhold coloque al escepticismo como última secta, antes de pasar a la escuela crítica. La situación de *impasse* a que ésta (e. d.: el propio Reinhold) parece haber llegado justifica esa posición dentro de la obra, así como el cuidado y detalle (232-239) de su redacción.

Para el escéptico, el criterio de *progreso* de la razón filosofante es justamente éste: *que la metafísica es imposible* (232). (De este modo, la pregunta académica debiera contestarse negativamente: algo, por lo demás, en que —salvo el arrogante Abicht— todos los participantes conocidos están de acuerdo; por una u otra causa, no hay progreso en la metafísica.) El escéptico prueba por razonamiento irrefutable que la concordancia entre representaciones y objetos no puede ser probada (e. d., que la verdad —al menos la verdad por correspondencia— es inalcanzable). La única verdad posible es la mostrada en la concordancia de representaciones entre sí[225], o sea: la verdad es sólo *subjetiva* (el escéptico cae en la misma trampa que Schwab, al no hacer distingos dentro de la subjetividad). Se sostiene que las categorías son sólo caracteres *lógicos* de los objetos perceptibles y que, pensadas *in abstracto*, no señalan sino *semejanzas* entre sensaciones (por asociación de ideas, pues) o más bien la palabra que expresa esta semejanza (con la acepción de Berkeley). El escepticismo sabe que sus doctrinas van contra el sentido común (al que se adecúa muy bien el *dogmatismo*; recuerdo de Kant en su *El interés de la razón en el conflicto*… de las antinomias, *cf*. espec. B 494/A 466) y que por ello constituirá siempre «la filosofía *esotérica* de unos pocos *sabios*» (234), pero sabe también que el destino *interno* de la metafísica está decidido gracias a David Hume, «que ha restablecido la filosofía genuina.» (235). Sólo que a esta doctrina le faltaba la elaboración de un completo *sistema de los principios de la verdad subjetiva*. Y esto es lo en parte emprendido, y en parte ocasionado por la *Crítica de la razón pura*. En efecto, si los conceptos del entendimiento se aplican sólo a intuiciones empíricas (en las que no hay verdad) y las ideas de la razón sólo a aquellos conceptos, y no a las cosas en sí, se sigue que en ambos casos nos las habernos con meras *formas* subjetivas y *reglas* del pensar y el querer, nunca con la verdad objetiva o con el conocimiento de cosas. El escéptico insiste en la imposibilidad de salir de la representación y en el hecho de que la distinción entre lo que se entiende como necesario y universal, y lo visto como contingente y particular, se debe a la mera costumbre (*Gewohnheit*) (239). Y puesto que la metafísica defendía el carácter absolutamente necesario y universal, se sigue que esa supuesta ciencia es mera ilusión (hay que reconocer que esta calificación se viene arrastrando tópicamente —con aplauso o repulsa— desde Mendelssohn a nuestros días[226]).

f) *Habla la escuela crítica*. El kantismo aquí presentado por Kant apenas tendrá otra contextura que la precisa para agrupar a las distintas sectas —a cada cual *su* verdad—, con lo que parece malignamente cumplirse el lema del *Preisschrift* de Reinhold: «Entre errores opuestos, las causas

del error son por lo general comunes.» Y esta causa común de error podría verse en la incapacidad del kantismo para ofrecer un Principio que *universalmente* hiciera valer su verdad, y en la validez limitada de las distintas sectas. A falta de tal principio, no queda sino una *yuxtaposición*; todas las doctrinas ven en el kantismo la confirmación de *su* verdad, y éste no sería sino un *agregado* de sectas, no un sistema. De aquí lo erróneo —y aun sarcástico— de tildar a Reinhold de «kantiano» en este momento de su evolución.

La caricatura del kantismo ofrecida aquí por Reinhold es —en significativa diferencia con los apretados ensayos teóricos dedicados al leibnizianismo idealista— *histórica y narrativa*. El «kantiano» va superando los bandazos (e incurriendo a su vez en este «dar tumbos»: *Herumtappen*) de leibnizo-wolffianos, eclécticos, psicologistas y escépticos, dualistas y panteístas, hasta lograr *su* solución (en verdad, la propia de Reinhold, en la que ahora ya no confía): la verdad no está en la correspondencia ni en la coherencia, sino en la «concordancia entre representación y cosa representada, en la medida en que ésta es representada en conformidad con las leyes de la facultad representativa» (246). Así, las notas propiamente *metafísicas* no están ni en las cosas en sí ni en las sensaciones, sino en la *facultad representativa* (esta solución no es satisfactoria, pues: ¿cómo explicar el origen de la creencia en el objeto externo a la representación? —Schulze-Enesidemo—, ¿cómo explicar la *actividad* de la que depende toda «facultad»? —Beck—).

Con este criterio de verdad, el criticismo se cree en condiciones de conceder a cada secta su parte:

1) el *escéptico* tiene razón al insistir en que la verdad-correspondencia es contradictoria; no la tiene al pensar que no hay verdad objetiva;

2) el *dogmático* tiene razón al criticar la verdad por mera coherencia entre representaciones subjetivas; no la tiene al afirmar la verdad por correspondencia, que trasciende a cosas en sí (dogmatismo y escepticismo son pues inversos y se anulan mutuamente);

3) el *empirista* defiende con razón la imprescindibilidad de las sensaciones para conocer objetos; pero yerra al creer que tales sensaciones son representaciones de cosas en sí (este segundo punto no parece correcto; si se quiere utilizar una terminología aquí inadecuada habría que decir que para Hume, p. e., las sensaciones (su contenido) *son* las cosas en sí, y que no representan nada;

4) el *racionalista* tiene razón al afirmar que lo necesario y universal de lo objetivamente verdadero le es *innato* al sujeto, en cuanto basado en la facultad representativa (tampoco es del todo exacto este punto: hay que distinguir entre *acquisitio originaria* e innato; tal carácter lo tiene el fundamento *formal* de la receptividad, que permite ser afectado y referirse a objetos —aun no dados— mediante representaciones pensadas; *cf Respuesta a Eberhard*, VIII, p. 222); es en cambio incorrecta su afirmación de que los predicados de las cosas representadas sean caracteres de las cosas en sí;

5) el *idealista* tiene razón al negar a los cuerpos el carácter de sustancialidad absoluta; no la tiene al poner la esencia de ésta en la fuerza (*Kraft*) representadora (es justamente esta distinción sutil entre fuerza y capacidad-facultad (*Vermögen*) —que implica receptividad y afección— lo que *separaba* a Reinhold del idealismo);

6) el *materialista* defiende con derecho el atributo de la *extensión* para todos los objetos empíricos; pero yerra al extenderlo a todas las cosas pensables, y aun a las cosas en sí;

7) el *panteísta* afirma con razón que se puede *pensar* una sustancia única, absoluta, necesaria e infinita; se equivoca empero al sostener que los Objetos plurales, relativos, contingentes y finitos son sólo accidentes de esa sustancia;

8) el *dualista* tiene razón al distinguir dos tipos de sustancias: los espíritus y los cuerpos. (Reinhold no representa bien al kantiano aquí: el Yo *no* es para él una sustancia, a menos que nos resignemos a que este concepto designe sólo una sustancia en la idea, no en la realidad: A 351.) No la tiene al creer que esa diferencia se da entre cosas en sí;

9) el *escéptico* afirma correctamente que la necesidad y universalidad de los predicados metafísicos no está en las cosas en sí; yerra en cambio al pensar que esos caracteres son fruto de la mera costumbre;

10) el *dogmático racionalista* afirma con razón que aquellos caracteres no son de origen empírico; pero se equivoca al pensar que podrían aplicarse a objetos reales sin referencia a predicados empíricos;

11) el *dogmático empirista*, por último, sostiene que esos predicados serían representaciones *vacías* si se hiciera abstracción de las sensaciones; yerra en cambio al reducir universalidad y necesidad a notas lógicas de semejanza y diversidad (que son conceptos de reflexión), surgidas por comparación entre sensaciones y por un razonamiento abstracto (246-249).

Realmente, aquí sí cabe decir que el kantiano ha utilizado como un juez el *tribunal de la razón*. Su contestación a la pregunta de la Academia es: la metafísica *futura* será la ciencia de los Objetos reales (*reellen*) representados en función de sus predicados, basados en la facultad representativa y, por ende, necesarios y universales (249; el «kantiano» es, pues, el propio Reinhold de 1789).

g) *Juicio del espectador no perteneciente a ninguna de esas escuelas*[227]. El breve final del trabajo de Reinhold (250-254) está, como cabía esperar, en áspera oposición escéptica (*hiperescéptica*, diríamos, ya que incluye en sus dudas al escepticismo) respecto al tono dogmático y triunfador empleado por las distintas sectas. Ninguna de ellas cumple las pretensiones de cientificidad, es decir, de *certeza y validez universal* porque ninguna ha sido reconocida en, ni se ha hecho valer por, «los elaboradores y asiduos de la filosofía que piensan por su cuenta» (250; adviértase que este criterio, de extraña semejanza con el de la *comunidad científica* postkuhniana, en el fondo se contradice a sí mismo, ya que ¿con qué derecho se puede llamar elaborador de filosofía a quien no defiende *una* doctrina?; parece que tendría que ser, en todo caso, al revés: porque hay un criterio que universalmente *debe* hacerse valer —se haya encontrado de hecho o no—, por eso los filósofos «que piensan por su cuenta» tendrán por universalmente *válida* la doctrina que mejor se adecúe a ese criterio; ésta es por lo demás la vía que retomará Reinhold en 1797, sin esperar desde luego a que esos «filósofos» den o no la razón a «su» Fichte. Por último, es bueno hacer resaltar la ingenua identificación entre «filósofos que piensan por su cuenta» y «Yo, Reinhold»).

Así que todo lo hasta ahora ofrecido se queda en «un mero intento (*Versuch*)» (250). Reinhold enumera estos intentos, que ahorramos al lector por ya conocidos. Cabe sin embargo destacar su convicción de que hasta ahora ha sido imposible conciliar los puntos de vista contrapuestos (a pesar de lo que creían Kant-Reinhold), y la de que ello sólo se logrará «a partir de un punto de vista supremo[228] no descubierto hasta ahora» (252; en seguida se daría cuenta de que otro —Fichte— lo

había descubierto ya en 1794). Por último, es importante poner también de relieve la exigencia del ortodoxo vienés de que la metafísica futura no deberá ciertamente servir de *basamento*, mas sí de *baluarte* (*Schutzwehr*) de las verdades fundamentales de la moralidad y la religión (253). La Academia podía sentarse tranquila: el kantiano «omnidemoledor» se transformaba en pacífico súbdito protector del orden establecido (de nuevo, Reinhold obra *al revés* —desde un criterio estrictamente ideológico—; él no exige como Kant en esas fechas —y así le fue— *La religión en los límites de la mera razón*, sino que, ya antes de decidirse por (o inventar) un sistema, *sabe* que éste será baluarte de la religión: ¿será ése un conocimiento *a priori*?).

§ 17. *Suum cuique*

Puesto que el buen Abicht ganó su premio bajo el lema de esta famosa definición de la justicia («A cada uno lo suyo»), sería igualmente justo dar de lado su larguísimo *Versuch* (255-469) que, en comparación con los otros dos, es francamente mediocre[229]. Mas por mor de la completud y por no tener derecho a privar al posible lector curioso de conocer las líneas generales de esta obra *coronada* (seguramente porque la Academia no quería poner en pie de igualdad a Schwab y Reinhold), haré un breve análisis de ella.

Para empezar, este hombre presuntuoso es el único en contestar afirmativamente la pregunta académica: naturalmente que se han hecho progresos en la metafísica; y los ha hecho *él: Abicht*, que —contraviniendo toda regla deontológica: los trabajos debían ser anónimos— se cita a sí mismo abundantemente, llenándose de elogios[230].

¿Y en qué consisten esos progresos? Pues sencillamente en la erección de un *nuevo dogmatismo*, cuyo *Credo* (Abicht lo llama «verdad capital») es el siguiente: «Nuestros conocimientos metafísicos *a priori* pueden obtener por la experiencia verdad objetivamente real y proporcionarnos una verdadera certeza de lo metafísico, y además de lo metafísico tal como a nosotros nos aparece, acerca de lo cual nadie bajo el sol, ni en general criatura alguna a la que no se lo haya especialmente revelado la Divinidad, puede decidir que tenga o no una consistencia de por sí distinta a como nos aparece» (305). Esto suena desde luego a escepticismo (suspensión de juicio respecto a la posible consistencia —modo de existencia— de las cosas tal como para sí mismas sean). Pero ya veremos que no es ésta la única incoherencia. Y sin embargo, gracias al dogmatismo nuevo, no sólo quedarán contentos —por orden jerárquico— deísta, teísta, ontoteólogo y físico-teólogo, sino que hasta las pretensiones del *teólogo moral* quedarán fundamentadas: «en una palabra (*kurz*), que la prueba de la [existencia de] *Jesús* tiene su plena validez a partir de la *contemplación del mundo*» (469). Éstas son las últimas palabras de la obra, que no precisan de mayor comentario. La obra misma, en cambio, sí.

Abicht empieza por enumerar lo que constituya el fomento (*Cultur*) (261) de la metafísica, proponiendo como rasgos *formales* de progreso la delimitación, resolución en elementos simples, determinidad objetiva, completud, límites de validez, ordenación y clasificación, enlace de principios válidos en un todo, aplicación correcta, divulgación y popularización. Como rasgo material señala «meramente» el establecimiento de «*nuevos conceptos y proposiciones* acerca de

objetos aún desconocidos» (263). Abicht no aclara qué quiere decir con ello. Luego dedica tres capítulos a preguntarse por la metafísica en general (I), por la posibilidad de conocimientos verdaderos metafísicos (II) y por el significado objetivo de nuestros conocimientos metafísicos (III). Este metódico proceder es digno de loa (no se encuentra en los otros autores premiados, aunque sí en Maimón[231]). Su cumplimiento ya no lo es tanto.

Para probar que a Abicht no le arredran los wolffianos de la Academia, su primer capítulo se inicia así: «El concepto de filosofía y la determinada articulación de sus miembros no tienen en la escuela leibnizo-wolffiana ningún fundamento sólido» (264). ¿Por qué? Pues porque ni Leibniz ni Wolff dan a la doctrina del alma (*Seelenlehre*) el lugar que en metafísica se merece, «para no hablar de muchos conocimientos teológicos y de sus fundamentos, extraídos de la *experiencia*» (266). El lector, admirado de la sucinta descalificación de Leibniz (y por temas psicológicos: de él, que fue tildado de *panpsiquista*), se admira aún más de que conocimientos metafísicos y *teológicos* sean extraídos de la experiencia. Sin duda, ésta debe alcanzar en nuestro autor una nueva y más profunda definición. Pero avancemos un paso más: es el paso dado por «Kant». Éste habría puesto a la base la «fuerza anímica» (*Seelenkraft*; ¡no *Gemüth*!), dividida en fuerza *cognoscitiva, de sentimientos, y volitiva*. Con esta clasificación ya podemos dar la definición de la filosofía («madre de las demás ciencias»): «la ciencia de los principios universales y necesarios de lo cognoscible, lo susceptible de ser objeto de un sentimiento y lo susceptible de serlo de volición» (267-7). Y puesto que hay tres *Críticas*, necesario será fundamentar la *determinidad invariable* (ésta es la definición de Abicht de la verdad) de conocimientos, sentimientos e intenciones. Kant no ha hecho tal cosa, reservada a nuestro autor: ofrecer tres *lógicas* (267). La base de todo ello será la *naturaleza del alma*, y la primera división de todo objeto tendrá por criterio la *percepción*; lo *físico* será lo perceptible y lo *metafísico* lo imperceptible (268). Lo primero está presente, lo segundo se alcanza por conclusiones silogísticas (no está mal esta resurrección del silogismo como *ars inveniendi*, pero sigamos). La filosofía de lo imperceptible (e. d., la metafísica), asegura Abicht, contiene principios que pueden ser extraídos de la naturaleza del alma, en parte, pero también «en parte de la experiencia» (269). ¿Cómo es posible que lo imperceptible se base en la experiencia? Muy simple: ahí está el ejemplo de la causalidad de la *materia eléctrica*, un caso más de la *metafísica empírica*[232] (*ibid.*). Parece pues que Abicht se limita a reavivar el viejo valor *trascendente* del principio de causalidad y a inferir de efectos perceptibles causas imperceptibles. Ahora se puede restaurar ya a Wolff, pues tenemos la base: la «fuerza anímica». Así, Abicht distingue entre metafísica *pura* y *empírica*: la primera se divide en Analítica (*inventario conceptual*), Ontología (concepto de cosa en general) y Cosmología —dividida a su vez en Matemática y Doctrina de la Naturaleza—). Hay que reconocer que esta mezcolanza de Kant y Wolff, más la irrupción de la matemática en la metafísica (¡al fin, se trata de lo imperceptible, y los números y las figuras puras no se ven!) es original. Más lo es aún la nueva versión de la *metaphysica specialis* (empírica, según Abicht): *psicología, teología natural y física* (el autor se apresura a añadir, para que la contradicción no sea escandalosa, que la última ciencia no trata de lo físico, sino de «las leyes más determinadas de las cosas que no se manifiestan como espíritus» [273]; de donde se sigue que los espíritus se manifiestan).

Cómo sea posible conocer tantos y tan prodigiosos objetos lo aclara enseguida Abicht. A pesar de que ha clasificado a la psicología como *parte* de la metafísica empírica, la ve también como

introducción a la metafísica toda (306), y ya está[233]. En un caso se tratará de la sustancialidad, simplicidad y duración del alma; en el otro de sus leyes, que fundamentan las otras ciencias metafísicas (274). La base de esta división interna (que parece exigir dos ciencias), y el papel que entonces deba jugar la Analítica queda inaclarado.

Tras todas estas vacilaciones, confusiones y extraño empleo de los términos usuales en filosofía, algo al menos hay claro: Abicht quiere fundar la metafísica sobre una *psicología racional* en la que se introduzcan —modificadas— las facultades kantianas[234] (basadas en un alma reificada) y las propiedades leibnizo-wolffianas del alma. Se trata de un sincretismo tan poco logrado como audaz. Cuando se ve en apuros, Abicht salta indiferentemente a lo empírico, lo «trascendental»[235] o lo trascendente. Veamos el último caso: puede haber *apariencia*, dice Abicht, cuando un objeto se presenta ante nosotros de modo diferente a como antes lo hizo: pero éste no es el caso «al menos por lo que hace a lo suprasensible», ya que su modo de ser representado (*Vorgestelltwerden*) depende de la invariable naturaleza de nuestra fuerza anímica (297). Qué sea eso suprasensible que se nos muestra en una representación no lo dice Abicht, pero es fácil de imaginar.

Veamos en fin los progresos de los modernos (e. d., Abicht) en la doctrina natural (así la llama) de la fuerza anímica, pues que de esta última depende la metafísica toda. Así razona nuestro autor (se trata del inicio y conclusión de un mismo párrafo): «Nuestros conocimientos, nuestros sentimientos, son efectos (*Wirkungen*) de nuestro *Yo*, al que pertenecen… por consiguiente (*folglich*) el *Yo* es una *fuerza* (*Kraft*), cognoscible por sus efectos» (310). Tras este redondo *círculo* viene (entreverado con largas tiradas tomadas de Wolff, de Kant o de Reinhold, bien mezclados) una tabla de las representaciones de lo imperceptible, indeterminadas en su cualidad y cantidad. Lo imperceptible puede ser, *materialmente*:

- *a)* o bien algo *externo*: representaciones sensibles materiales de un algo múltiple y existente en general,
- *b)* o *bien algo* interno: representaciones del entendimiento:
  - *b*.1) de lo *existente* (esencia y fuerza de una cosa),
  - *b*.2) de la *ley* o el *resorte motor* de una fuerza; y *formalmente*:
- *a)* modos de *ordenación* sensible: espacio y tiempo,
- *b)* modos de *enlace* por el entendimiento:
  - *b*.1) propiedad, falta, restricción;
  - *b*.2) unificabilidad, magnitud, completud;
  - *b*.3) sometimiento (dependencia en cuanto minoración), posición (*Setzen*: dependencia en cuanto causalidad), recíproca determinación (armonía);
  - *b*.4) posibilidad (dependencia del modo de acción), impulso, efectividad (dependencia del actuar mismo), forzosidad (dependencia de la facultad y el impulso);
- *c)* *relaciones*, propias de la fuerza de meditación (*Besinnungskraft*):
  - *c*.1) de concordancia y contradicción (propia del Juicio),
  - *c*.2) de mismidad y diversidad (propia del ingenio),
  - *c*.3) de lo interno y lo externo (propia de la atención (*Spähkraft*)),
  - *c*.4) de materia y forma (propia de la imaginación) (342-3).

Como se ve, nada hay demasiado nuevo en esta tabla (dejando aparte la curiosa inclusión de los conceptos de reflexión dentro de la *Besinnungskraft*), salvo sus pretensiones de dar valor *material* (esto es, consistente), no a lo percibido, sino a sus *causas* (aquí se repite veladamente el viejo esquema de *modi, essentialia* y *attributa: a), b.1)* y *b.2)*, respectivamente). Sólo por la ambigüedad del término alemán *Bestehendes* (existente y consistente), puede llamar Abicht *das Bestehende* a la cosa y a la ley que la rige, o a su fuerza. Por lo demás, parece que baste con la atención (*Spähkraft*: fuerza vigil), que decide de lo externo y lo interno, para que lleguemos a la esencia de las cosas. Pero la entera división resulta huera cuando vemos que lo material y lo formal dependen de la *imaginación*. Y, en efecto, bien imaginaria resulta la entera tabla: a Abicht le ha movido la idea de deducir las categorías y los conceptos de reflexión (¡y también la *existencia* de las cosas!) partiendo del alma y sus facultades, en vez de hacerlo de la tabla judicativa. Pero si la distinción capital pende de la *imaginación*, ¿con qué derecho cabe hablar de algo *trascendente*? Pues cuando buscamos una definición de imaginación encontramos esto: «Consonancia[236] de la misma[237] con una cuarta especie de dichos sentimientos[238]» (353). Abicht no dice cuál sea esa cuarta especie, que debiera decidir de la materia y la forma de nuestros conocimientos.

Luego de recorrer más clasificaciones, tiradas de citas de Leibniz y Wolff (que luego no se explican ni comentan), y de asistir a la enumeración de quince leyes sobre la naturaleza de la voluntad[239] (en cuyo caso se nos asegura —supongo que contra Kant— que: «el alma se da a sí misma leyes absolutamente materiales de su voluntad» (377)[240]) y a una retahíla de leyes morales formales que surgen del entendimiento (382), el lector comienza a impacientarse y a preguntarse qué tiene que ver todo esto con la metafísica y sus progresos. Pues bien: toda esta «consideración» sobre la *Seelenkraft* y su *animación* (*Beseelung*) conduce a lo siguiente, que es con lo que el autor «quería concluir»: «que la moral del Evangelio, que nos remite a la imitación de Dios [?], del compendio de los cumplidos bienes y dignidades, y de la beatitud ligada a esa imitación, etc., etc.» (389). Y para que se aprecie esa conexión de todas las proposiciones en un todo, que era señal del cultivo formal de la metafísica, Abicht dice:

> «Y ahora, después de haber mostrado cómo la reciente filosofía ha abierto en la doctrina natural del alma la fuente de los demás principios metafísicos, paso a las otras partes de la metafísica» (390).

Naturalmente, tratará de todo ello de forma breve (*kurz*), pues toda doctrina metafísica se puede remitir a las leyes de la fuerza anímica (no se nos dice cómo). Y en efecto, ya estamos en la *Ontología*, que no hace sino repetir la tabla categorial «germanizada» que ya conocemos. Puntos a destacar: la Divinidad es restringida (*eingeschränkt*: 397), pero no limitada (*beschränkt*), pues hay que reconocer que ella es la Divinidad y *ninguna otra cosa* (Abicht no sabe tratar un problema wolffiano realmente espinoso, por lo demás abordado con rigor por Hegel); también otras definiciones son tomadas de Wolff, ahora ya denominado «nuestro Wolff» (400): deben haberse ido olvidando las invectivas del inicio. En fin, las citas y resúmenes se suceden hojas y hojas hasta que Abicht (que en ontología no ha dicho palabra propia) confiesa: «De hecho, cuanto más avanzo en mis consideraciones más veo la dificultad de contenerme dentro de los límites de un tratado [!], y de decir sin embargo alguna cosa útil sobre mi tema.» (445). El lector sonríe, aliviado (¿es éste el mismo Abicht que auguraba la erección del nuevo dogmatismo?); y sin embargo, el «autor» del

resumen wolffiano, agrega que «lo ofrecido» constituye «el núcleo de la moderna ontología corregida»… pero se calla modestamente: «no debo anticiparme a mis jueces» (*ibid.*).

La cosmología y la doctrina metafísica del alma son afortunadamente aún más cortas, y el autor se excusa de nuevo por no ser más detallado (460). Pero en la p. 461 entendemos por fin la base desde la que Abicht se mueve: la animación (*Beseelung*). Éste es «el seguro principio ontológico al que se atiene la escuela moderna: donde está lo que inmora, allí está la esencia», o sea: el substrato tiene que ser enjuiciado a partir de su inmorar. Ahora bien, la *animación*, e. d., el conjunto de la conciencia, representaciones y sentimientos es un «en algún lugar» (*Irgendwo*), y aparece de igual modo sencillamente como «algo que inmora»; tiene, según esto, su «*substrato presente*» (461). Dejo al lector el análisis y comprensión de este seguro principio.

Nuestro autor acaba enumerando los progresos de la metafísica en teología, según el orden consabido: Leibniz, Wolff y Abicht. La conclusión: la seguridad de la prueba de Jesús desde la contemplación del mundo, ya ha sido citada. ¿Qué decir de este tratado? Nada. Pero sí es urgente que nos preguntemos en seguida por las relaciones entre Kant y la Academia de Berlín, siquiera sea para intentar comprender cómo «obras» del nivel de la de Abicht podían ser coronadas por esa Institución.

V. DE LA POCO ENVIDIABLE RELACIÓN ENTRE KANT Y LA ACADEMIA DE BERLÍN

§ 18. Desenmascaramiento de un mito

Una de las mayores patrañas de la historia de la filosofía es la urdida por el filósofo «áulico» Wilhelm Dilthey, irónica o significativamente —según se quiera— gran santón de la hermenéutica (interpretación de textos), en torno a la figura de Kant como «filósofo fredericiano» y, en general, respecto a la importancia de Federico el Grande en el auge de la cultura alemana[241]. Afortunadamente, el acceso directo a fuentes de información más objetivas[242] permite ver hoy lo que podríamos llamar «contencioso» entre Kant y la Academia (que, cien años después, publicaría sus obras) como un caso más dentro del intento reaccionario de una institución destinada desde los años 1744-46 (bien contra los designios de su fundador) a impedir el desarrollo de una conciencia *nacional* crítica, a ahorrar toda reforma filosófica[243] en aras de un chato eclecticismo conciliador[244], a someter la libertad individual al orden estatal (y al designio real)[245], y a limitar la cultura a la clase dirigente[246].

§ 19. Francia en Berlín

Para empezar, la Academia estaba en manos de extranjeros: la mayoría de miembros estaba constituida por la llamada «colonia francesa» en Berlín, y el resto por suizos, italianos y alemanes de

origen hugonote. Aunque los estatutos de 1744 y 1746 permiten publicar obras en idioma original junto con la traducción francesa, de hecho todas las memorias se publicaron en esa lengua[247]. Tras la tímida reforma de Hertzberg[248], Formey hablaba en público de un «second renouvellement», mientras que en panfleto anónimo se quejaba de una verdadera «conspiration contre la langue française»[249]. Lo que el rey pensaba en 1780 de la lengua de sus súbditos se dice en dos palabras: lengua semibárbara y en estado bruto[250]. De 1746 a 1759 fue presidente de la Academia (de hecho, el último presidente) Maupertuis, físico notable, admirador de Newton y por ende feroz adversario de Leibniz y Wolff, y responsable con su presencia de que este último se negara a ingresar en la institución[251]‘. Con todo ello se garantizaba la impronta francesa y violentamente antinacional de la *Académie* de Berlín que, por lo que hace a la filosofía, ni siquiera con la muerte de Federico el Grande se extinguiría por completo.

Es verdad que, con el advenimiento de Federico Guillermo II al trono, se iniciaría como hemos visto una recuperación de la identidad nacional, gracias a los esfuerzos de Hertzberg[252]. Pero ello vino acompañado de una violenta represión de los gérmenes racionalistas e ilustrados que, aun con timidez, habían estado presentes en la Academia. Baste recordar que entre los nuevos miembros de número admitidos se hallaba, además del piadoso teólogo Silberschlag, el ministro J. Chr. Wöllner (sucesor de von Zedlitz, a quien Kant dedicara la primera *Crítica*). Como ministro, Wöllner es responsable del tristemente célebre *Edicto de religión* (1788)[253], que daría pie a la no menos famosa censura real de 1794 contra la enseñanza de la religión (y por ende, de la moral) por parte de Kant, así como de las cortapisas que ahogarían al *Berlinische Monatsschrift* (revista en la que Kant intentaría vanamente publicar *El conflicto de las facultades*). Como miembro de la Academia en la sección de física (¡él, un eclesiástico!) hace todo lo posible por desterrar de la institución todo pensamiento filosófico y científico (suprimiendo los Concursos), so pretexto de que ello no le era útil al Estado[254], pero con la clara intención (que hoy llamaríamos «tecnocrática») de impedir toda infección ideológica. Las inquietudes que llevarían a la Revolución Francesa apuntaban ya claramente en el horizonte. El ministerio (y el Rey) durarían pocos años: de 1787 a 1797. Pero son los años de la expansión del kantismo, los años de los *Progresos*.

Bien es verdad que la Academia era la única institución de su género que podía gloriarse de tener una sección dedicada a la *filosofía especulativa*[255]; pero ello se debe a las características peculiares de la *Aufklärung*, bien distinta de las ilustraciones francesa o italiana, en las que la filosofía (y muy especialmente la metafísica) quedaba diluida en el simple espíritu científico y de rigor analítico con el que se trataban los distintos campos del saber. En Alemania, en cambio (y tras los renovados intentos de conciliación entre el pietismo y la teología racional) era la metafísica (algo en verdad muy aguado, difusamente wolffiano[256]) la encargada de conciliar moral y religión con las ciencias positivas.

§ 20. El quehacer de la Academia de Ciencias

La actividad pública de la Academia se concretaba en cursos y sesiones, cuyos resultados se publicaban como *memorias* (cuatro al año como promedio) y en la propuesta (teóricamente anual) de

Temas de Concurso; la obra premiada se publicaba a expensas de la institución, recibiendo además su autor un premio de 50 ducados. De esta manera se encauzaba a los eruditos hacia temas concretos (en el período de 1746 a 1780, y por lo que hace a filosofía, especialmente en problemas de psicología, moral y preceptiva literaria) para evitar la excesiva generalización del enciclopedismo dieciochesco, propulsado por la enseñanza universitaria[257].

Los miembros numerarios de la sección de filosofía —encargados de juzgar los trabajos— insisten en sus memorias en la exquisita *imparcialidad* con que ha de contemplarse el quehacer filosófico; pero sus propias palabras delatan que tal imparcialidad no consiste más que en un mediocre *eclecticismo*[258], guiado por sus prejuicios de escuela, y que ellos confunden con el sano sentido común[259].

§ 21. La degeneración del wolffismo

De este modo, lo que se intentará por todos los medios es que nada ni nadie los saque de su dulce sueño dogmático. En los años cuarenta, cuando reinaba Maupertuis, la consigna era naturalmente acabar con Leibniz[260]. El primero escribe al respecto su *Essai de Cosmologie* (1751), enderezado a separar nítidamente método matemático y pensamiento filosófico. Mas cuando Maupertuis muere, los wolffianos Sulzer y Heinius dirigen la sección de filosofía hacia la aceptación de Wolff y el triunfo del método matemático, proponiendo en 1761 el único tema de concurso en que participaría públicamente Kant, sobre la evidencia en matemáticas y en metafísica[261]. Ahora es M. Mendelssohn quien triunfa[262] (*l'habile juif Moses Mendelssohn*, los trabajos se enviaban sin nombre, bajo un lema o *motto*), al sostener —muy *a la* Wolff— la posibilidad de deducir analíticamente todo saber a partir del principio de contradicción, extendiendo pues el método analítico a la metafísica[263]. La contribución de Kant quedó en segundo lugar[264], aunque «la Academia declaró al mismo tiempo que la memoria alemana [!] igualaba casi a la aportada por el sabio judío»[265]. Como es sabido, Kant defiende en la *Deutlichkeit* una doctrina que desde entonces mantendrá constantemente; «La matemática llega a todas sus definiciones sintéticamente, pero la filosofía lo hace analíticamente»[266].

El wolffismo se asentaba en la Academia. Los sucesivos directores de la sección de filosofía en la *aetas kantiana* eran todos wolffianos[267]. Es esta circunstancia la que debe ser tenida en cuenta al preguntarse por las razones que llevaron a la institución a proponer el tema de los progresos de la metafísica desde Leibniz y Wolff. Dejando aparte la alusión a Leibniz, sólo cortésmente invocado como fundador de la Academia que fue[268], está claro que lo que ésta quiere que se pruebe —como veremos enseguida— es que realmente *no* se ha hecho progreso alguno en metafísica desde Wolff. La pregunta era en verdad retórica, y al fondo yacía el intento desesperado de frenar el kantismo, objetivo constante de la Academia en los años ochenta y noventa[269] (tarea en la que no se encontraba sola: las obras de Kant estaban en Viena en el *Índice*, en Marburgo estaba prohibido dar clases sobre ellas desde 1786, los teólogos exigían su quema[270], y el buen Jacobi iba propalando por todas partes el *ateísmo dogmático* de la nueva filosofía[271]. ¡Admirable fe racional la de Kant,

cuando afirma que su época es la de la *crítica*!).

Respecto a Wolff, está clara la adhesión académica a la filosofía de aquél en los años anteriores a la propuesta del tema[272]. Por lo que hace a la idea de progreso —típica del siglo— la Academia (concorde en esto con Kant, pero por motivos bien distintos) estima que la metafísica no es en general susceptible de tal[273]. Puesto que, con Béguelin, la mayoría de los académicos piensa que basta el *sentido común* para descubrir verdades metafísicas[274]: «Podemos decir cada vez con mayor seguridad del gran libro de la Naturaleza que lo que nosotros entendemos de él está perfectamente bien, y nos empuja a creer que lo aún no legible ya lo será»[275]. Si esto es lo que defendía públicamente la Academia, ¿qué necesidad tenía de pedir a los sabios de entonces que explicaran progresos en los que no creían?

La respuesta nos la da una ingenua indicación de Holz, que parece no haberse percatado de las intenciones de esa institución al proponer el tema. Puesto que la sección de filosofía —dice— no podía contribuir al progreso de las ciencias de modo tan concreto como las disciplinas científicas, «contribuía a ello de un modo más *general*, buscando la significación del progreso científico para el hombre, la sociedad y el Estado»[276]. Es, en efecto el Estado —y muy especialmente el ministerio de Wöllner— el que se siente amenazado por una filosofía que parece quebrantar los pilares en que se apoya: la religión y la moral. La famosa polémica sobre la «cosa en sí», iniciada por Jacobi en su *David Hume*, tiene indudablemente un interés teórico de alto bordo. Pero para los académicos se trata de otra cuestión más urgente. Creyendo asombrosamente que está combatiendo a Kant, Ancillon asegura que «a pesar de todas las sutilezas y triquiñuelas [*chicanes*; un término famoso en el kantismo] de los idealistas, la existencia es algo»; y además, que «ninguna existencia se prueba *a priori*»[277]. ¡Claro está que eso es lo defendido constantemente por Kant![278]. Y es que lo que preocupa a los académicos del problema epistemológico y metafísico de la existencia de las cosas fuera de nuestra facultad de representación es, más bien, la salvaguarda de la *trascendencia divina*: «Existir, y existir independientemente de todo otro ser: he aquí dos propiedades que nos vemos forzados a atribuir al ser eterno»[279].

§ 22. La metafísica deseada por la Academia

Estas consideraciones nos llevan a preguntarnos, por fin, por lo que en el ambiente de la Academia se entendía en esos años por metafísica. Ya hemos señalado algunos rasgos: realismo[280], método analítico, sentido común y observación (?) como criterios. Se mantiene además la división wolffiana de ontología, cosmología, psicología (o antropología) y teología. Junto al método analítico se acepta —para «saltar» a lo trascendente— una vaga noción de *analogía* que ni de lejos recuerda la sutil *analogía entis* del tomismo. Más bien da la impresión de que se utiliza la palabra vagarosamente, sin definir[281].

Se defiende, naturalmente, también la leibniziana ley de continuidad en la naturaleza[282] y la finalidad trascendente del mundo[283] y del hombre, lo que conlleva la *perfectibilidad* indefinida de éste[284] (tal progresión debe entenderse en sentido *contrario* a la sostenida por Kant para el género humano; los académicos ven en ella una propiedad *positiva*, prueba de la potencia del hombre; en

cambio, para Kant está el hombre «condenado» al progreso, ya que nunca puede estar seguro de que su obrar *conforme a* ley sea un obrar *por* ley: de que la moralidad y la legalidad lleguen a identificarse[285]). En una palabra, lo que los académicos entienden por metafísica les descalifica *eo ipso* para juzgar a cualquier metafísico. Lo que ellos defienden lo dice L. F. de Ancillon con más ingenuidad que cinismo: «La metafísica existe aún, aunque se la haya enterrado demasiado pronto y con demasiada facilidad bajo la Crítica de la razón pura»[286].

§ 23. El acoso al kantismo

Hemos visto a grandes rasgos el sentido temático que para la Academia podía tener el tema de los progresos de la metafísica desde la época de Leibniz y Wolff. Ahora puede resultar interesante examinar *cronológicamente* las dos razones posibles de que tal problema fuera propuesto a partir de 1788.

La primera razón es clara, y fue ya el detonante —como hemos visto— del ataque de Eberhard: la *Crítica de la razón pura* acababa de conocer una segunda edición (1787); la obra estaba siendo difundida además por toda Alemania —punto más importante— por las *Erläuterungen über Kants Kritik der reinen Vernunft* («Dilucidaciones sobre la *Crítica de la razón pura de Kant*») de Johann Schultz (1784), por la fundación en Jena (1785) de la *Allgemeine Literatur-Zeitung* (fundada por Chr. G. Schütz y G. Hufeland) y, sobre todo, por las *Briefe über die Kantische Philosophie* (1786-1787), de K. L. Reinhold que, con su insistencia en el valor religioso y moral de la nueva doctrina, combatía eficazmente las dudas y escrúpulos sembrados por teólogos y académicos contra «el demoledor de todas las cosas» (*den alles Zermalmenden*, según la fórmula timorata que Mendelssohn puso en circulación para siempre, *malgré lui*, en el prólogo de sus *Morgenstunden*). El kantismo no era ya solamente un conjunto de opiniones extrañas escritas en un lenguaje aún más raro[287], sino un pujante movimiento que chocaba abiertamente con las directrices emanadas de Berlín.

La segunda razón nos la ofrece el desarrollo del pensamiento metafísico en el seno académico. Tal pensamiento, propulsado por la atención a Locke del «gran rey» y la dedicación a problemas religioso-morales por parte de los «filósofos populares», está llegando en los años ochenta a una síntesis ecléctica de racionalismo y empirismo, remedo aguado de la conseguida brillantemente por el propio Kant[288].

Como ya sabemos, fue Nicolás de Béguelin el que, siendo director de la sección de filosofía, propondría el tema del concurso en 1788. Pues bien, es precisamente Béguelin quien en 1780 fija las grandes líneas de la metafísica académica en su *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques* («Ensayo sobre las justas limitaciones que se debe asignar a las especulaciones metafísicas»), A partir de esta obra, surgida justo un año antes de la *Crítica*, se va a ir produciendo un *crescendo* (cuya pauta cronológica es harto significativa, sucediéndose al compás de la expansión del kantismo: 1787, 1788-89, 1792-93, 1796, 1797 y 1799). Pasaremos breve revista a las distintas memorias de esas fechas para apreciar la curiosa inversión que se produce normalmente entre un movimiento genuinamente filosófico y otro escolástico, a saber: cuanto más se

abre fecundamente aquél en direcciones insospechadas por el propio fundador (brevemente: Reinhold-representacionista en 1789, Maimón en 1790, Fichte en 1794, Schelling desde 1795, Beck en 1796, Reinhold-fichteano en 1797, el Hegel del *Fragmento de sistema* en 1800), tanto más se encastilla la Escuela tardowolffiana, defensivamente, en sus doctrinas.

El *Essai* de Béguelin pasa revista a los siguientes problemas: si el hombre es libre o no, si las cosas tienen realidad con independencia del sujeto que las contempla, si el movimiento es algo real o es sólo fenoménico (en estos casos es la primera alternativa la considerada como válida); si el concepto de sustancia debe interpretarse o no en el sentido panteísta de Spinoza (cuya doctrina es tildada de «*monstrueux système*»[289]), si el escepticismo es verdadero o no, si el mal es algo positivo, creado por Dios junto con el mundo, y si el azar existe realmente o no (en estos casos es la segunda alternativa la válida). El criterio para juzgar sobre todos estos puntos es para Béguelin el sentido común (*sensus communis*), que él parece identificar con la suma combinada de la observación y del «uso ordinario de la lengua»[290]. Las limitaciones de la metafísica vienen dadas pues por el sentido común. Sólo que el dogmático Béguelin no saca las consecuencias escépticas e *historicistas* de ese criterio: para él, la observación y el sentido común son algo perenne, no sometido a cambios. La razón y el entendimiento *no* son fuentes de conocimiento (curiosa apreciación de un «racionalista»; comprensible —aunque no justificable— si se piensa en el predominio del *análisis* en la Academia: son los «datos» últimos los que cuentan, no las relaciones). La razón se limita a enlazar y encadenar los hechos.[291] Por lo demás, y para evitar que el sentido común se quede al ras del sensualismo y de las creencias del vulgo, Béguelin afirma el alcance metafísico de éste gracias a un cierto saber innato (*praecognitio*), que no puede aprenderse ni enseñarse[292]. Se tiene (si se es académico, se supone) o no se tiene. Naturalmente, de este modo el criterio se destruye a sí mismo. Lo que Béguelin denomina «uso ordinario de la lengua» es en efecto el uso «ordinario» de ésta (aprendido en los manuales escolásticos) en las sesiones de la docta institución. Y sin embargo, hay aquí una atmósfera cultural común, que nos hace ver los esfuerzos del académico como una especie de caricatura de Kant: atención a la experiencia, valor no cognoscitivo de la razón (Béguelin no distingue entre razón y entendimiento: de un lado hay hechos observables y expresables lingüísticamente, del otro conexión entre ellos que, si los pierde de vista, se torna en razonamiento abstracto), idea de que la filosofía no puede aprenderse y, en suma, ahistoricismo[293].

Los puntos conflictivos se encuentran más bien en las sutiles distinciones kantianas (que los académicos nunca entenderán) entre sentido común y experiencia[294], entendimiento y razón, sensibilidad *a priori* y *a posteriori*, límites (*Grenzen*) y limitaciones (*Schranken*) del conocimiento —lo que lleva aparejada una posibilidad de continua acomodación histórica entre ampliación de saberes y sabiduría—[295], así como (para no hacer exhaustiva la lista), la distinción famosa entre juicios de experiencia y juicios de percepción[296], que evita la banal apelación de Béguelin a la *observación*, pues esto último conllevaba el peligro de entender los progresos de la metafísica como algo debido a la verificación empírica (con lo que la metafísica *qua talis* quedaría desde luego destruida). De modo que cabe concluir, paradójicamente, que era Kant quien estaba salvando a la metafísica (al pesar las razones de su pretensión de ser ciencia) del inconsecuente empirismo al que los académicos la llevaban.

Y en efecto, es el más influyente de estos empiristas inconsecuentes; Chr. G. Selle, el que se

enfrenta decididamente con Kant en su Memoria de 1786-87, *De la réalité et de l'idéalité des objets de nos connaissances*[297]. Selle está de acuerdo con Kant (contra Béguelin) en que el criterio no puede ser el sentido común sino la *conciencia filosófica*, es decir: la reflexión (entendida en el sentido de Locke, de cuya filosofía era adepto). Así armado, defiende el «realismo empírico»[298], distinguiendo entre la existencia real de las cosas y el modo subjetivo de verlas: «al juicio del sentido común, esta cuestión le es inútil y hasta absurda»[299]. Y sin embargo, Selle no pasa —partiendo de esa distinción— a la separación entre el conocimiento *trascendental*[300] y el *empírico*. Para él, la distinción entre lo reflexionado *críticamente* y la realidad empírica es (¡vuelta a Wolff!) *lógica*: la reflexión da mayor claridad y distinción a lo intuido. Para Kant, la diferencia es *de origen*[301]. Como Selle parece incapaz de entender esto, acusa a Kant de dar «palabras por cosas», «imaginaciones por realidades»[302], creyendo disparatadamente que ataca a aquél al hacerlo secuaz de «quienes ponen los objetos de la razón pura a cuenta de nuestras facultades trascendentes (*transcendantes*) e independientes de la experiencia»[303]. Pero la inconsecuencia del empirista (que iguala realidad y percepción sensible) llega al colmo cuando, olvidando sus ataques a esas facultades «trascendentes», afirma que: «La experiencia supone un principio real y suficiente, una causa primera que contiene la razón suficiente de su existencia. Esta verdad contiene la noción de un Dios y de un creador, llevada a cabo (*réalisée*) por la experiencia. Así que no puede haber ninguna duda sobre la realidad objetiva de Dios.» Y no cabe duda por tratarse de «esta verdad empírica (*vérité empirique*) de un Dios que realmente existe fuera de nosotros»[304]. Se trata de una argucia, establecida por Jacobi y seguida profusamente por los teístas especulativos (I. H. Fichte, Chr. Weisse, A. Günther) y el segundo Schelling: se *amplía* la noción de experiencia, y se hace del conocimiento de Dios objeto de una ciencia *empírica* más alta. Ya está. Sólo que Selle ni siquiera necesita recurrir a la creencia (*Glaube*). De la suposición (recuérdese: «la experiencia supone…») se salta a la posición[305]. ¡Y era él quien tachaba a Kant de subrepción! Desde aquí, el «realista empírico» Selle puede ascender tranquilamente al «fin trascendente» de nuestra existencia. Al fin, ya es sabido que: «La religión nos eleva por encima de esta vida y nos presenta un fin que no puede ser otro que el complemento de la moralidad»[306].

Es evidente la razón de la enemiga de Selle y la Academia contra Kant: los académicos temen que la Razón pura ocupe —como el *Être suprême* de Robespierre, poco después— el lugar del buen Dios. La «polémica sobre el ateísmo» de Fichte (1798-99) está ya prefigurada en las memorias académicas contra el de Königsberg.

La misma temática antikantiana es seguida el curso siguiente (1788-89) por un viejo conocido: el futuro ganador del premio sobre el tema de los progresos de la metafísica, Johann Christoph Schwab (*Sur le correspondance de nos idées avec les objets*). Ahora se aprecia a dónde va a parar la insistente imparcialidad de la Academia: las memorias leídas en su seno, en su abrumadora mayoría escritas por miembros numerarios, son la expresión *oficial* de su posición en los distintos campos del saber[307]. Pues bien, además de la *Mémoire* citada, Schwab escribe para la Academia otras dos, antes y después del *Preisschrift*[308]. ¿Qué tiene entonces de extraño que nadie salvo él presentara su contribución a los «progresos», y que la Academia tuviera que prorrogar vergonzantemente el plazo en otros dos años? La memoria es un correlato temático de lo que tratará el *Preisschrift* a nivel

histórico (téngase en cuenta que éste había sido entregado para su enjuiciamiento *antes* de 1792). Schwab procede a la inversa de Selle, pero los resultados (defensa de la fe y la moralidad) son los mismos. Las ideas intelectuales y universales «tienen una realidad objetiva», porque su origen «está en el Entendimiento de Dios»[309]. Y, ¿cómo se ha llegado a la certeza de la divinidad? Por analogía con el alma. Es sencillo; muy en la línea leibniziana, al alma, «se le suponga material o inmaterial, hay que concebirla siempre con una fuerza que tiende a obrar»[310]. Las ideas son sus productos: y si éstos son verdaderos porque el alma lo es, ¿cómo no habían de serlo en sumo grado los producidos por una Fuerza suma? Así se combate el escepticismo, afirma seria mente Schwab, que se considera «más discípulo de Platón y de Leibniz que de aquéllos cuya filosofía toda se reduce a demostrar que no sabemos nada»[311]. Lo curioso es que, en medio de esta orgía hiperracionalista, Schwab, que se adhiere a la concepción tradicional de la verdad como *adaequatio*[312], añade en la misma página que «una teoría no es verdadera sino en la medida en que es verificada por los sentidos». ¡Cosa admirable debían ser los sentidos de Schwab, que le permitían percibir su alma y, por analogía, descansar en la Divinidad! Tal era el ganador del premio al que debiera haber optado Kant.

En las mismas fechas (1792-93) en que tendría que haberse fallado el premio —de haber existido concursantes— otra memoria sobre una temática afín, la de L. F. Ancillon (*Mémoire sur la certitude, et en particulier sur la nature de la certitude humaine*), afirma enfáticamente (contra un supuesto Kant) que «nosotros no creamos ni inventamos nada jamás, nosotros no hacemos más que ver lo que es, y si es posible, todo lo que es [o existe]»[313]. ¿Cómo se consigue tan estupenda visión? Para ello, basta y sobra con la receptividad. Ciertamente, sólo la «verdad de las cosas» y la «verdad tal cual es en Dios» son idénticas. La «verdad tal cual el hombre la puede conocer» nunca llega más que «a la apariencia, el fenómeno, el efecto, sea físico u ocasional»[314]. ¿Cómo sé entonces que se adecúa a esa verdad? (repárese en que ésta es otra forma del problema de la cosa en sí). Por *análisis*, responde audazmente Ancillon: «En todo lo que es objeto de conocimiento no se trata nunca sino de saber si una idea está incluida (*renfermée*) en otra o no».[315] Es así que la idea de «verdad de la apariencia» implica la de «verdad de la cosa», luego la primera se sigue de —y asemeja a— la segunda. Y eso que otro miembro de la Academia, Selle, ponía en guardia a Kant contra «la charlatanería con los conceptos idénticos» (*vid. supra*, nota 294).

En 1796, Ancillon vuelve a la carga con un *Essai ontologique sur l'âme*. En este caso se desvelan con toda franqueza las razones por las que la Academia persigue a Kant: «Si las consecuencias del sistema kantiano son tan funestas para la metafísica, ello se debe a que ha convertido toda esa parte de nuestros conocimientos, que hasta ahora parecía de disponer de paso (*passage*) seguro desde el universo sensible al universo de las realidades y las sustancias[316], en simples formas y categorías, es decir, en condiciones y datos[317] puramente lógicos[318] sin los que no podríamos captar los objetos exteriores ni tener de ellos conocimiento; y es necesario oponerse a ese uso completamente dialéctico (*tout dialectique*) al cual limita ese sistema las nociones del entendimiento»[319]. De este entresijo de malentendidos cabe entresacar dos acusaciones: Kant convierte la metafísica en lógica[320]. y hace un uso dialéctico de ésta[321]. Por una extraña paradoja histórica, en la que el malentendido se violenta hasta convertirse en una interpretación *nueva* (es decidir difícil si más fructífera o no) Hegel hará años después de lo criticado virtud y verá en Kant a

su precursor en la dialéctica por haber identificado lógica y metafísica[322]. La Academia barruntaba el peligro de lo que criticaba. Pero no sabía definirlo ni, por ende, atacarlo con rigor. Veía los peligros en las consecuencias que el kantismo dejaba sentir por todas partes (¿no era un kantiano —Fichte— el que, mientras otros discutían si había progresos o no en la metafísica desde Wolff, agitaba en 1792 y 1793 la antorcha revolucionaria?). Pero los académicos eran incapaces de deslindar los *principios* del kantismo (cosa que hacían muy bien desde fuera Jacobi y Hamann), para poder luego criticarlos «imparcialmente».

Al año siguiente (1797) es el suizo Johann Bernhard Mérian quien toma el relevo con una memoria, redactada naturalmente en francés, que para mayor ironía titula: *Parallele historique de nos deux philosophies nationales*. Es como si la Academia estuviera descontenta del resultado del concurso —ciertamente, no le faltaban motivos para ello— y se decidiera a dar una contestación «desde dentro». Y de nuevo, la crítica cae asombrosamente en el mismo malentendido que la de Ancillon (uno se pregunta si estos hombres habían leído directamente la obra de Kant). De seguir el punto de vista kantiano, se lamenta Mérian: «El principio de causalidad y su hermano, el gran principio de razón, se limitan al mismo uso [lógico], y no se aplican ya a nada real»[323]. Con ello se restringe en demasía el campo del conocimiento: «Henos aquí encerrados pues en una esfera bien angosta. No estamos seguros de la existencia de nada de lo que no tengamos apercepción inmediata[324]. La razón no nos descubre ningún ser fuera de nosotros[325] ni en nosotros»[326].

Todas las memorias de la Academia escritas contra Kant en esta época, estén teñidas de empirismo o racionalismo, se esfuerzan —podemos resumir— en salvar *filosóficamente* algo que tanto Kant como Jacobi estaban de acuerdo en desestimar: la realidad *demostrada* de las creencias religiosas. La misma formulación del problema muestra a las claras lo irresoluble de esta *contradictio in terminis*. Kant había cerrado *teoréticamente* el paso a la trascendencia[327] al oponer al dogmatismo su doctrina sobre el *origen* de lo sensible y lo intelectual, hendiendo así el continuismo leibnizo-wolffiano. Por ello no es extraño que, dentro de la estrategia general antikantiana, en este mismo año de 1797 se propusiera un nuevo tema de concurso: *De l'origine de toutes nos connaissances*, meridianamente dirigido contra el corazón del kantismo[328]. En este caso, al igual que sucediera en 1791-1793, la Academia es incapaz de conciliar las tendencias de sus miembros (desde 1797 es director de la sección el empirista Selle). Pero hay dos diferencias significativas con respecto al concurso anterior, claramente ganado por el wolffiano Schwab (Reinhold y Abicht se habían repartido la mitad del premio). Ahora se coronan *ex aequo* dos trabajos, y en ellos no hay mácula de kantismo: el del racionalista Lazarus Bendavid[329] y el del empirista Joseph Marie [Barón] de Gérando[330]. Naturalmente cabe afirmar aquí, con mayor razón que la de Hume al enjuiciar su *Tratado*, que ambos trabajos nacieron ya muertos de las prensas. Su único valor es el de mostrar el encastillamiento de la Academia, incapaz no sólo de entender el kantismo, sino sobre todo de comprender que en esta época son ya otras doctrinas las que apuntan en el horizonte: el idealismo y el romanticismo, mientras los académicos siguen royendo su Locke y su Wolff[331].

Por último, la *Mémoire sur les fondements de la Métaphysique* (1799-1800), de L. F. Ancillon, sigue mostrando la misma intransigencia respecto al kantismo, que «ha venido a perturbar esta feliz seguridad del simple sentido común (*bon sens*)», «oscurecido lo claro, quebrantado lo que parecía

inquebrantable y horadado un laberinto[332] en el que igual de difícil es saber a dónde se quiere llegar, de dónde hay que partir, y cuál es el camino que conducirá al fin propuesto»[333]. Estos hombres, tan poderosos como simples, sencillamente no entienden el revuelo originado, y se preguntan con espanto a dónde vamos a parar. Y todo por la obstinación de un hacedor de artificios que no quiere reconocer que el «objeto, que no es ni el sujeto ni la representación, y que podría existir aun cuando no existieran ni el sujeto ni la representación, que ese objeto —digo— es tan completamente claro, tan cierto y está tan demostrado en el curso ordinario de la vida, en el tribunal de la razón[334] y del sentido común como los otros dos elementos»[335]. Aquí lo que se refleja es un apasionado encono, nutrido por la incomprensión de los principios combatidos y la perfecta comprensión de sus consecuencias religiosas, morales y políticas. Los académicos (Béguelin, Mérian, Ancillon) se refugian en el sano sentido común, y se limitan a escandalizarse de que Kant, no sólo no lo posea, sino que lo combata. Toda controversia seria se hace así imposible, por ambas partes (ahora es bien comprensible que Kant no haya querido presentar su contribución sobre los *Progresos*), ya que el adversario no da razones, sino *aseveraciones* (*Versicherungen*) en las que se *asegura tener* razón, sin darla: «pero *un* seco aseverar vale exactamente tanto como el otro»[336].

Para la Academia, la batalla está perdida: perdida la influencia sobre gobierno y clérigos (mucho más expeditos que los melindrosos racionalistas en su ejercicio del poder); perdido su afrancesamiento, que les permitía considerarse una casta superior a la nación y rectora de la capa ilustrada de ésta; perdida, en fin, la polémica contra el subjetivismo criticista, más eficazmente combatido desde fuera por Jacobi (que entrará en la Academia en 1812, cuando ésta ya no es lo que era) y por el realismo matematicista de Bardili[337], defendido ardientemente durante un tiempo por el apóstata Reinhold. Es el melancólico final de la *filosofía áulica*. Hasta 1786, ellos tenían a su Rey; desde 1787, Kant tiene al *público* (es el caso contemporáneo, en el plano musical, de Salieri y Mozart: *Le nozze di Fígaro* es de 1786). La institución languidece con el régimen que la engendró; ya no se trata de leer memorias en el seno de la Academia, sino de defender ideas en la plaza pública de la Universidad, las editoriales y las revistas. Kant mostraba el camino. Pero él siempre dio clases tomando como base (*Unterlage*) manuales racionalistas (Baumgarten, Meiners) o eclecticistas (Feder). Ahí, en la jánica personalidad de Kant, que pretendía compaginar libertad de expresión y obediencia —como fiel súbdito y funcionario— al Monarca[338], está el pequeño, vergonzante triunfo de la filosofía áulica sobre el solitario de Königsberg. Ni la Academia, ni los dos reyes que más influyeron en su destino, lo aceptaron[339]. Pero en el frontis de la segunda edición de la *Crítica de la razón pura*, un año después de la admisión como miembro externo[340], campea ya un orgulloso:

«Miembro de la Academia Real de Ciencias de Berlín»[341].

Pocas veces habrá deseado con mayor ardor un Organismo la amputación de uno de sus miembros.

Pero existía otro mundo, hijo de dos revoluciones: la política y la filosófica, que estaba también sumamente interesado no sólo en los progresos de la metafísica (estaba naciendo el período de su cumplimentación y acabamiento, en el doble sentido de los términos), sino también en desprenderse a la vez del mundo viejo: de la Academia… pero también de Kant.

VI. LA IRRUPCIÓN DE LOS NOVÍSIMOS

§ 24. La contribución de Hülsen

Más allá del chato reaccionarismo de Schwab, de la descarada e interesada amalgama de la «historia natural de la fuerza anímica» de Merian y Sulzer con un kantismo descuartizado *a la* Mendelssohn, propuesta por el incoherente Abicht y, por fin, más allá también del dubitativo Reinhold, que se ha quedado de momento sin maestro al que seguir y sin sistema al que levantar las faldas en busca de su principio supremo, encontramos ya atisbos de un mundo nuevo gracias a la prosa poética de A. L. Hülsen, cuya *Prüfung*[342] 2 no obtuvo naturalmente reconocimiento oficial alguno. La obra es sin embargo importante por establecer con toda firmeza el valor de la *Wissenschaftslehre* fichteana (Hülsen era miembro de la *Bund der freien Männern* [Liga de los Hombres Libres] de Jena) y anticipar una filosofía de la historia que no dejaría de influir en los *Grundzüge* de 1804-05[343].

El propio Fichte no dejó pasar la ocasión de hacer una apología de esta valiosa defensa de su sistema, aunque lo hizo de forma harto breve e indirecta, dentro de la polémica levantada por la recensión que las *Göttingische Anzeigen von gelehrten Sachen* hicieron de su *Grundlage des Naturrechts* I [«Basamento del Derecho Natural»] de 1796, a la que contestaría (de forma tan altiva que raya en insulto, y que levantó objeciones por parte de Reinhold y de Sophie Reimarus, a pesar de que el innombrado destinatario era G. E. Schulze) en los *Annalen des philosophischen Tons* («Anales de los modales filosóficos») de 1797[344].

Fichte aprovecha la ocasión para recomendar la *Prüfung*[345] y criticar mordazmente al recensor que, valiéndose de la falta de rango académico de Hülsen, recorta las intenciones de la obra hasta caricaturizarla[346]. Sin embargo, la breve alusión a Hülsen deja ver claramente el desdén de Fichte por intervenir directamente en un debate que seguramente le recordaba la admonición bíblica: «Dejad que los muertos entierren a los muertos.»

§ 25. La conversión fichteana de Reinhold

Mas he aquí que uno de estos «muertos» resucita vigorosamente. El nuevo Lázaro es, *mirabile visu*, el mismísimo Reinhold, que toma fulminantemente partido por Fichte en 1797[347] en la segunda parte de su *Auswahl vermischter Schriften* [«Selección de escritos surtidos»], publicada en Jena. Allí aparece la voluminosa *Ueber den gegenwärtigen Zustand der Metaphysik und der transcendentalen Philosophie überhaupt* [«Sobre el actual estado de la Metafísica y de la filosofía trascendental»] y que, como reza el subtítulo[348], es una reedición por separado de la contribución reinholdiana al concurso berlinés, ahora muy ampliada (XV + 363 pp., frente a las 81 de la edición común de 1796, aunque debe tenerse en cuenta la diferencia en formato de la edición).

Aquí no es ya Reinhold un mero espectador, ni pertenece a «la clase de aquéllos que aún no han tomado partido alguno»[349], sino que, como se señala en el título de la sec. 15 —última de la obra—

su «convicción actual» es la de la supremacía de la única filosofía valedera para siempre (un «siempre» de un par de años): la doctrina de la ciencia de Fichte.

Aparte de introducir tres secciones (2 a 4) sobre el concepto genérico, clasificación y estado externo de la metafísica (proceder en el que se aprecia la impronta del ensayo de Maimón), Reinhold añade cuatro secciones (11 a 15) al texto original, dedicadas respectivamente a los «kantianos», al seguidor de la «filosofía elemental» (el propio Reinhold, claro está), al de la doctrina de la «única posición» (Beck), al de la «doctrina de la ciencia» y por último, como señalé, a su «convicción actual acerca de la esencia de la filosofía pura, la filosofía trascendental y la metafísica». Aquí, como en 1795, cada sistema habla por sí mismo, aunque está ya muy claro —sobre todo en la parodia de Beck— que ahora el autor los considera como meras preparaciones del Evangelio… ya no kantiano, sino de Fichte.

Hay que apresurarse a decir que, a pesar de la artificiosidad de todo el dispositivo, el nuevo escrito de Reinhold constituye un documento precioso para la comprensión de esta movediza época (los influjos del Enesidemo, Maimón y Jacobi son aquí patentes, siquiera sea como reacción), aunque al final —como veremos— es un flaco servicio el que el vienés presta a Fichte. Por lo demás, éste es uno de los escasísimos ejemplos en la historia de la filosofía (no sé si el único) en que un autor critica sin rebozo el propio sistema, reconoce que se ha equivocado y abraza sin ambages el sistema de un pensador más joven. Y eso dice mucho de la probidad de Reinhold, que siguió durante un trecho —corto, pero decisivo— los avatares de la nueva filosofía hasta descarriarse por los cerros de Bardili y acabar despeñándose por una filosofía del lenguaje de corte propio (nadie le hizo caso cuando se atrevió a hablar por su cuenta: aviso para profesores de filosofía).

Del punto medio de la filosofía elemental sale Reinhold, huyendo de los ataques de Jacobi, para caer en el extremo fichteano. En efecto, nos dice el *Vorbericht* («Informe previo»): en el «hecho de la conciencia» y la «posibilidad determinada» de su desarrollo se agazapaba la contradicción de que aquélla debía admitir lo empírico como posibilidad de lo trascendental a la vez que éste se anunciaba como posibilidad de aquél: «de este círculo no cabía más salvación que la del *salto mortale* en el territorio de lo *trascendente*»[350]. Pero hay una vía opuesta a la fe de Jacobi: si el Yo puro deja de ser entendido como mero sujeto de conciencia referido —como a algo distinto de él— al objeto (caso del yo empírico), sino que es comprendido como «actividad originaria», entonces el Yo se convierte en el sujeto-objeto presupuesto por todo y que nada presupone, y que se muestra en la reflexión sobre la autoconciencia, que se pone a sí misma al poner lo otro. La actividad originaria es captada así como «autoactividad»: justamente aquello que la *Crítica* kantiana y la *Teoría de la facultad representativa* de Reinhold exigían de la esencia de la razón pura. Es la idea del Yo puro —único punto de partida de la filosofía científica— la que contiene en sí el fundamento de su propia inteligibilidad, verdad, certeza y validez. En Fichte reconoce ahora Reinhold cumplido su ideal de una ciencia *autofundante* (ideal que acabará hinchándose hasta el absoluto —lógico— en Hegel). Es el Yo puro el que funda la diferencia y, con ella (pero no *por* ella: diferencia fundamental con Hegel), la conexión entre lo trascendental y lo empírico de todo conocimiento. En esa diferencia y conexión (se) despliega ahora el Yo (como) la absoluta *tesis, antítesis* y *síntesis*[351]: las funciones originarias del (genitivo subjetivo y objetivo) Yo. Veamos ahora con más detalle este anuncio de la buena nueva.

a) *Kantismo*. El kantiano ortodoxo es aquél que entiende *acabada* la filosofía como ciencia con la aparición de la *Crítica de la razón pura* (otros —como el propio Reinhold— estiman que esa obra es sólo preparación e introducción a la verdadera Ciencia), y puede: o limitarse a repetir sin comprender, o pensar por su cuenta propia. Sólo éste merece la atención de Reinhold: hay a partir de ahora un cambio decisivo respecto al sentido y ordenación de los distintos sistemas. En la obra de 1795, cada uno de ellos reconocía haber encontrado su verdad en la *Crítica*, pero era inconmensurable con los demás: no había crecimiento orgánico, sino disposición horizontal, geográfica, en el seno de un territorio del que sólo se reconocía —a lo sumo— la pertenencia a la superficie crítica, ignorando en cambio el fondo común. A partir del estadio del kantiano que piensa por su cuenta, en cambio, cada estrato es base *sine qua non* del siguiente, que lo asume y da sentido (en el proceder de Reinhold —no explicitado por él mismo— cabe entrever una prefiguración de la *Aufhebung* hegeliana en historia de la filosofía). Así, la afirmación de cada estadio es imprescindible (a pesar de su unilateralidad) para todos los demás. *Lo que* el kantiano (reinholdiano, beckiano, etc.) dice lo acepta el fichteano (con sus etapas posteriores): ni siquiera cabe apuntar que este último diga más cosas, sino más bien que sabe la *razón* por la que el primero dice lo que dice, entendiéndose de este modo —y sólo de este modo— a sí mismo. Así, a partir de ahora, cuando habla el kantiano (y los demás), ello es *también* doctrina de Reinhold en 1797. Sólo por mantener la unidad *externa* de la obra añade el autor a partir de la sec. 11 el consabido: «(*spricht*)»(«habla»).

Y sin embargo, la mente *mecánica* de Reinhold le impide pulir este proceder hasta hacer de él algo más que un rudimento premonitorio. El parece incapaz de entender que el kantiano que piensa por su cuenta es ya *eo ipso* reinholdiano, el reinholdiano a su vez beckiano, y así sucesivamente. Como el químico parodiado por Goethe, Reinhold tiene en su mano todas las partes, pero le falta el vínculo espiritual: la transformación. Su «historia» se parece más a un rompecabezas que a un organismo.

Veamos: el kantiano afirma que la *Crítica* no ha constituido una corrección o mejora (*Verbesserung*) de la Metafísica, sino su entera refundición (*gänzliche Umschaffung*) (244). Y ello por haber cambiado el significado del concepto capital de la metafísica (al menos desde Wolff): el concepto de *cosa* (*Ding*). Este concepto se ha probado desde la *Crítica* como en sí mismo contradictorio, por lo que debe ser suprimido (influencia de Maimón y Jacobi: lo que Reinhold es incapaz de explicar es la razón de que tenga que darse en la *Crítica como* algo que debe ser suprimido: la negatividad interna del concepto mismo de «cosa»). A este respecto, hay que insistir en la imposibilidad de todo intento de *reforma* de la filosofía (247). El tema del Concurso de la Academia («Progresos de la Metafísica») queda entonces completamente sin sentido (conclusión que Reinhold no saca, seguramente porque ello entraría en colisión con el texto de 1795; en verdad, se trata de dos obras mecánicamente superpuestas: yo mismo estoy tratando ambos textos como distintos —si no fuera por la «letra», se dirían casi de otro autor—). Muy en la línea de lo que el propio Kant afirmaba en su inédito, Reinhold insiste en que la refundición crítica debe tomarse, o como *revolución* completa y dada de una vez (*auf einmal*: 247), o como algo fracasado, que deja todo tal como estaba (es la conclusión de Eberhard y Abicht, como sabemos). Si se acepta lo primero, hay que decir que ésta es la más completa e irresistible revolución que se haya dado nunca en el espíritu

humano (246). Y esta tal revolución ha consistido —y ahora vemos que es Reinhold, no Kant, quien habla, a pesar de las protestas de imparcialidad— en que la razón filosofante no pretende ya ascender en busca de siempre más altos principios filosóficos, sino que es una razón *descendente* (Reinhold unifica así confundentemente la unidad sintética de apercepción, actuante en cada caso de conocimiento, con un Principio supremo de síntesis que se despliega en y como ciencia). La razón no busca ya lo absolutamente último (*das Absolutletzte*: 248), sino que parte de lo encontrado: lo último en la especulación viene a ser para la razón lo *primero* en la Ciencia (el «kantismo» no dice desde luego qué sea eso último: dejaría entonces de serlo para convertirse en Reinhold-Fichte. Nueva muestra de la artificiosidad del proceder).

b) *Filosofía elemental*. Ésta es una de las secciones más curiosas que sea posible hallar en obra filosófica alguna: Reinhold tiene que presentar su propia doctrina (digamos, la por él elaborada entre 1789 y 1795) *como si* fuera otro quien escribiera, y hacerlo además de forma que resulten patentes a la vez las buenas intenciones y la insuficiencia del resultado. Las intenciones son claras: reducir la abstrusa doctrina kantiana a un puñado de proposiciones más simples e inteligibles (252), evitando de este modo la fácil y equivocada acomodación que el escéptico, dogmático, empírico, materialista o idealista hacía de la filosofía kantiana, desatento a la profunda originalidad de la clave, por encontrar semejanza en las notas y melodías. Este ansia de pureza («purismo» fue denominado el kantismo por Hamann, recuérdese) lleva a Reinhold a refugiarse en el elemento común a toda forma de conocimiento (ya en este proceder se halla desde luego un lamentable equívoco: lo genérico no es más puro, sino más *pobre* que lo específico; no se debiera tratar de borrar las diferencias, sino de explicar su despliegue necesario). Tal elemento —que parece pergeñado *ex professo* para servir de modelo a las críticas heideggerianas a la filosofía moderna, a pesar de que Heidegger no preste atención al vienés— es la representación (*Vorstellung*). Y el origen último del lugar de manifestación de ésta, a su vez, es la conciencia. El punto es importante, y separa a Reinhold del idealismo subjetivo: la representación viene a darse *en y a través de* la conciencia. Pero ésta no es el origen de aquélla (ni su causa), sino el de su *concepto*. Tal concepto es deducible de la conciencia, pero ella misma, como facultad de representación, es el primer hecho (*Thatsache*: 258) y la primera convicción: lo siempre ya presupuesto. De ahí que conceptos como autoconciencia, conciencia pura y empírica u Objetos de conciencia presupongan todos ellos el de la *conciencia en general*; un concepto simple porque sus componentes se presuponen recíprocamente sin que ninguno de ellos sea comprensible de modo aislado, ni analizable más allá de esta referencia de los componentes entre sí, y de ellos con la conciencia. De ahí la imposibilidad de ofrecer una *definición* de ésta: ello exigiría un género próximo, algo superior y previo a la conciencia, y una *differentia*; pero la conciencia es lo común: es en su seno donde se difiere; sólo cabe dar aquí una exposición o localización (*Exposition oder Erörterung*: 260)[352]. Así, en la conciencia se distinguen[353]: 1) algo, que es consciente de sí (*sujeto* de la conciencia); 2) algo *de lo que* se es consciente (*Objeto* de la conciencia); 3) algo *a través de lo cual* (*wodurch*) se es consciente del mismo (la *representación*). Se sigue inmediatamente que, si el Objeto es lo representado *en* la representación *para* el sujeto, la *cosa en sí* tiene que verse como un Objeto sin referencia de la representación a él, como una cosa *impresentable* pues, es decir: como un Objeto que no lo es (261). Nosotros diríamos, en términos

kantianos, que la cosa en sí es un *nihil negativum*[354]. En todo caso, debe distinguirse cuidadosamente entre cosa en sí y estofa (*Stoff*) del Objeto. La *estofa* es aquello en (*an*) la representación que *en* (*in*) ella, y por su medio, se refiere al Objeto (el error estaría pues en hacer de la cosa en sí causa y substrato último de la estofa). La *forma* de la representación es aquello que *en (in)* ella, y por su medio, se refiere al sujeto.

De esta mera localización (distinción lógica de las notas de la conciencia) no parece posible sacar un principio de síntesis. Pero Reinhold da tácitamente un paso tan decisivo como injustificable: la identificación de *sujeto* (uno de los componentes) y *conciencia* (el todo), al aducir que: «la representación *surge en el* sujeto y *por medio* del *sujeto*» (261). Éste se configura así como *ultima ratio*: a él le es *dada* la estofa, y por él es *producida* la forma, de modo que la posibilidad misma de la representación presupone en el sujeto *receptividad* y *espontaneidad*, agentes de la *generación* de la representación (paso subrepticio del hecho de ser consciente del Objeto —y consciente de sí— por medio de la representación, a la generación de esta última). Gracias a esta interesada confusión, Reinhold puede entender a la autoconciencia (*uno* de los *modos de representarse* la conciencia) como sujeto que genera la representación (*das vorstellende Selbst*: 262), e. d.: *uno* de los *componentes* de la conciencia.

Está claro que el seguidor de la *Elementarphilosophie* comete más faltas de las que está dispuesto a reconocer. Se pretendía partir de la proposición o principio de la conciencia (*Satz des Bewusstseins*) —entendida como «hecho»— para deducir de ella las formas del conocimiento (p. e., la diferencia entre representaciones *a priori* y *a posteriori*). Ahora reconoce Reinhold que tal diferencia sólo es posible desde la *autoconciencia pura* (sólo que sigue siendo inexplicable por qué ésta aparece como *uno* de los modos de la conciencia, y no como su fundamento; Reinhold es incapaz de distinguir entre origen *fenomenológico* y principio *lógico*), y constata que tal autoconciencia es *analíticamente* distinguible de la conciencia (y autoconciencia) empírica, pero no *separable* de ésta (sigue preso pues en las dificultades patentes en la *Refutación del idealismo* de la segunda ed. de la *Crítica*), pues el Yo es consciente de sí-mismo (*Selbst*: 277) sólo en su diferencia y conexión con el cuerpo vivo (*Leib*), o sea: sólo como sujeto puro y empírico. Es esta conjunción lo inexplicable en la *Elementarphilosophie*, y lo que hace de ésta una mera preparación o propedéutica (278) para la Ciencia, no una exposición de ésta. Es el delicado juego de relaciones entre sujeto, conciencia y autoconciencia (esta última, si tomada en general, identificada también con la *razón*) lo que Reinhold no *puede* explicar. Y no puede hacerlo porque su *formalismo* le obliga a distinguir conceptos y a fijarlos en su determinabilidad de por sí (*für sich*), al mismo tiempo que su *fundamentalismo* le lleva a buscar un «hecho» último de explicación, generador sintético de todas las formas de conocimiento. Le falta justamente una posición (*Standpunkt*) desde la que establecer el primer principio.

c) *La doctrina de la «única Posición»*. Si Reinhold descalifica la cosa en sí como *nihil negativum* (en terminología kantiana y según *nuestra* explicación), Beck apunta sus críticas al *concepto* de ésta (más kantianamente, podríamos hablar aquí del noúmeno). El sentido común se obstina en separar la representación *de* un Objeto y el Objeto mismo, considerado como algo independiente —aunque productor— de la representación. Se busca así el concepto de un *vínculo*

(*Band*) que ligara representación y objeto y que, por ende, estuviera fuera de la representación misma. Está claro que así no logramos sino un concepto sin objeto[355], puesto que éste es, por localización (ya que no por definición), lo *representado*. Lo así pensado no es una cosa (*Ding*), sino justamente su contrario, un absurdo (*Unding*).

Y sin embargo, la indicación certera de la solución al problema del primer principio estaba ya dada, para Beck, en la propia *Crítica* kantiana; todo intento de ir más acá de ésta (como reconoce ahora Reinhold, haciendo suya la crítica de Beck contra la propia *Elementarphilosophie*) conduce a meros juegos del pensamiento vacío. Tal indicación ha sido dada por Kant en la *unidad sintética de la conciencia* (282). En sus distinciones formales, Reinhold había pasado por alto que todo hecho (*Thatsache*) presupone una acción (*Thathandlung*), y que la representación depende por tanto del *representar originario (ursprüngliches Vorstellen)*. En cuanto origen, el representar queda *eo ipso* degradado si se presenta en *forma de proposición*[356]. El inicio debe ser considerado como un *postulado* (y es de lamentar que Beck no haya sacado de aquí una preciosa indicación sobre la *raíz* común de la filosofía teórica y la práctica): la exigencia de «representarse un Objeto originariamente» (28 2)[357]. Aquí no se enuncia aún nada, sino que se ofrece el fundamento de todo posible enunciado: es una incitación (*Anmuthung*) de la que no cabe ya explicación ni definición (ni tampoco, añadimos nosotros, localización), sino que engendra la posibilidad de ésta. El representar originario es el acto (*Aktus*) de generación de la representación de un Objeto. No es una función del entendimiento, sino el libre uso de éste (*Verstandesgebrauch*: 285). Por eso, el representar no consta de categorías, sino que *consiste en* categorías: éstas no son conceptos de objetos, sino *modos* originarios de representación.

Es esta consideración dinámica la que permite a Beck escapar del dualismo kantiano: las representaciones de «categoría» y de «intuición» son distintas, pero no el Acto único que las engendra. Desde esa posición, la categoría misma es un *intuir* (288)[358]. Así, la categoría de magnitud es la síntesis o composición (*Zusammensetzung*: 287; ¡un término que alcanza importancia capital en Kant en la *Respuesta a Eberhard* y en los *Progresos*!) de lo homogéneo, que va de las partes al todo. Y Reinhold-Beck añade: «el espacio mismo… el *puro intuir* mismo» (*ibid*.). Éste es seguramente el *punctum fluxionis* del idealismo alemán: categoría e intuición son sólo dos modos distintos de representación de un mismo *acto* (queda desde luego sin explicar el juego entre *inmediación* (intuición) y *mediación* (concepto): la lógica de la transformación). Pero el paso está dado. Ahora, el representar se *reconoce* a sí mismo en este suponer (*ursprüngliche Anerkennung*). Este acto de reconocimiento, en el que surge para mí el tiempo, es lo que la *Crítica* denominaba *esquematismo*[359]. Reconocer algo (y reconocerse en ello) es fijar, determinar (*Festmachen, Bestimmen*) el tiempo, esto es: delimitarlo espacialmente; así es como surge por vez primera una figura determinada[360].

Ahora bien, de esta forma se presenta una vía ascendente (de las partes al todo), que correspondería *mutatis mutandis* a la intuición pura y a las categorías y principios *matemáticos* kantianos. El alcance de la revolución beckiana se presenta en cambio en lo que, con Kant, denominaríamos intuición empírica y categorías y principios *dinámicos*. Para ello es preciso eliminar distinciones capitales de la *Crítica*; la *heterogeneidad* de lo conectado (*verknüpft*), que en Kant se contraponía a la homogeneidad de lo enlazado (*verbunden*) o compuesto (*zusammengesetzt*),

y la realidad (*Realität*), contrapuesta a la realidad efectiva (*Wirklichkeit*). En una palabra: Beck confiere validez existencial a las categorías de *cualidad*, presentadas ahora como vía descendente (sintética: del todo a las partes). Así, «la realidad es la síntesis originaria de lo homogéneo, que va del todo a las partes. En ella sintetizo mi *sensación*» (289). Éste era un camino tímidamente iniciado, en verdad, por el propio Kant, al hacer que algo que debiera ser sólo relativo a la mera forma de objetos (principio *matemático*), se convirtiera en garante de las anticipaciones de la *percepción*. Ahora, Beck extiende el límite del *grado* (justamente al sintetizarlo como limitado, determinado) hasta hacerlo condición de posibilidad de la síntesis *empírica*... o intuición empírica misma.

Esta verdadera *anticipatio quoad materiale* (por decirlo con términos del *Opus postumum*) no implica desde luego un idealismo subjetivo absoluto (la misma expresión es ya contradictoria): en modo alguno pretende Beck deducir la multiplicidad empírica en toda su riqueza, sino sólo *dar razón* de los casos en que tildamos algo como cuantitativo (*i. e.*: espacio-temporal) o real (*i. e.*: determinado intensivamente en el espacio y el tiempo). La distinción entre lo trascendental y lo empírico es *interna*: lo activo, lo deducible del representar originario, es lo trascendental del conocimiento (292); lo *fijado* como objetivo sobre la base de ese representar es, en cambio, lo realmente efectivo (*wirklich*: 291). Pero sigue aceptándose la *necesidad de lo contingente* (una paradoja que se explicitará en la *Lógica* hegeliana): «la necesidad es el poner *originario* de un objeto representado por medio de un *mero concepto* (no en el representar originario)» (291). Es decir: el contenido de lo realmente efectivo está posibilitado por el representar, pero ni se agota en él ni se deduce de él. Es justamente este resto irreductible de fidelidad al espíritu del kantismo: el problema de la *afección*, lo que Reinhold-Fichte van a eliminar ahora.

d) *La Doctrina de la Ciencia*. La interpretación que Reinhold da de Fichte: la adhesión incondicional a éste, muestra a mi ver la paradójica surgencia en el seno del idealismo subjetivo del *realista* que, en el fondo, nunca dejó Reinhold de ser (de ahí su conversión a Bardili, tras darse cuenta de la trampa en que había caído). Lo que la Doctrina de la Ciencia ha puesto al descubierto es la inviabilidad de todo sistema que parta de la mera *posición* (*Setzung*), ya sea la *síntesis* de la *Elementarphilosophie* o la *composición* de Beck. De ese modo quedaba anulada la doctrina capital de la Estética Trascendental kantiana: el lado de la *contraposición* (*Entgegensetzung*) o antítesis.

Es cierto que, según Beck (visto por Reinhold), el Objeto produce en nosotros la sensación, y que ese Objeto es el fenómeno. Pero *qua* acto de producción, la posición de la sensación en el Yo no es sino resultado de una atribución (*Beylegung*) originaria de determinaciones a un *algo* = X (lo cual, diríamos, visto desde el «objeto trascendental» de la primera edición de la *Crítica*, no es desde luego nada descabellado). Y también es verdad que Beck ha puesto de relieve el presupuesto oculto de Kant y Reinhold: que lo *empírico* era necesario *sólo* para que el uso del entendimiento —que, aplicado sobre aquél, se despliega como *Realität*— tuviera sentido (el *entendimiento* se usa —o aplica— sobre *algo*: los dos extremos son lados del representar. Pero el *hecho de* que sea necesaria tal aplicación apunta a la irreductibilidad de lo empírico). El «punto externo de referencia» (300) queda, así, disuelto; y sin embargo, sin él no alcanzaría realidad objetiva ningún representar. Luego este último no es verdaderamente originario. La corrección fichteana consiste justamente en la *posición* de ese punto por medio de la razón: a la síntesis se opone una *antítesis originaria*.

Adviértase, con todo, la torsión *realista* que Reinhold ofrece de Fichte: el Yo no se contrapone al No Yo como resultado de la autoposición (*Selbstsetzung*), sino que es «por medio de la antítesis originaria por lo que el Yo se contrapone un No Yo». En Fichte —visto por Reinhold— el resultado final es el de una composición (*Zusammensetzen*) de la recíproca limitación del Yo y del No Yo (329). El poner (se) absoluto de la razón pura presupone, pues, la limitación en unificación del Yo y el No Yo.

En el fondo, Reinhold sigue sin comprender la profunda revolución fichteana, limitándose a resaltar el valor activo de los viejos elementos de la *Teoría de la facultad representativa*. En efecto, el Yo limitado por el No Yo es la *Inteligencia*; el punto de partida de la filosofía teorética. El No Yo limitado por el Yo, el Objeto. Y la limitación recíproca de ambos, la representación. Son los componentes, ya conocidos, de la localización reinholdiana de la conciencia. Lo ahora admitido es la insolubilidad de la contradicción existente entre el Yo puro y el yo empírico desde la filosofía teórica, y la necesidad de su solución en la filosofía práctica: el Yo puro pone, enfrentándose esforzadamente (*entgegenstrebend*) a ello, lo *empírico* de la limitación del Yo puro mediante el No Yo (331).

No basta con la indicación de que *todos* creemos que a nuestras representaciones les corresponde algo *fuera* de nosotros, sino que es necesario *dar razón* de tal creencia, en lugar de desecharla o aceptarla irreflexivamente. La Doctrina de la Ciencia explica ahora esa razón (*Grund*): «La representación y el Objeto que, según se dice, corresponde a ella son una y la misma cosa, sólo que considerada desde puntos de vista diversos» (332). Desde el punto de vista del Yo, en efecto, es vista como una síntesis *libre* (representación); desde el del No Yo, como síntesis *necesaria* (Objeto). Parece cerrarse así el famoso hiato —sostenido obstinadamente por Kant— entre necesidad y libertad. Y Reinhold se apresura a propagar la buena nueva contenida en la *Doctrina de la Ciencia* (una obra «por ahora apenas leída»: 334) que además, como deja entrever Reinhold, permite adueñarse del genuino modo de pensar (*Denkart*) kantiano, cosa que «hasta el momento, nadie muestra haber comprendido» (*ibid*.). De esta manera, Reinhold quiere hacer se sospeche que él, en quien se unen el conocedor de los sistemas anteriores (de algunos de los cuales es incluso autor) y la aceptación de la *Doctrina de la Ciencia*, que da perfecto acabamiento a todos ellos, habría dado por fin respuesta, teórica y *personal*, al disputado tema de la Academia: en este sentido, él estaría *históricamente* por encima del propio Fichte, ya que entiende la necesidad (por conciliación con el kantismo revisado que él representó al principio de los años noventa) de esa revolución: la última (por el momento, sabemos nosotros ya). Por eso puede declarar ahora solemnemente que, de entre los múltiples intentos por dar forma científica a la filosofía, sólo uno se ha logrado: el del «Señor *Fichte* y, o bien después de él o a la vez que él, el Señor *Schelling*» (335). Y ese intento logrado ya no es el de la erección de dos metafísicas (de la naturaleza y de las costumbres), cuya raíz común se desconoce y cuyos territorios sólo subjetivamente cabe conectar, ni el del mero esfuerzo por pasar a lo suprasensible (posición kantiana en los *Progresos*). No. Por vez primera, los tres principios de la Doctrina de la Ciencia están en disposición de fundamentar y dar acabado cumplimiento a la Metafísica, entendida como Ciencia de lo Absoluto (*Wissenschaft des Absoluten*: 360). Frente a ella caen, no sólo el dogmatismo y el escepticismo, como quería Kant, sino el mismísimo *criticismo* (361). Aquí no hay progresos ni mejora, sino auténtico derrocamiento. Desde esta perspectiva no

resultan ya extraños los bruscos modales de Kant en la *Declaración contra Fichte* de 1799[361].

§ 26. El libre vuelo de Schelling

Al tema propuesto por la Academia berlinesa ha dedicado Schelling en el mismo año que Reinhold (1797) una breve recensión de los escritos premiados[362]. Exteriormente se trata de una contundente —y despectiva— crítica de Schwab. Confiesa le fue imposible leer el escrito de Abicht (378): ignoro la razón, pues como ya sabemos las tres obras fueron editadas en un mismo volumen. Y despacha breve e irónicamente al buen Reinhold (de quien no ha podido naturalmente leer aún el segundo volumen del *Auswahl*, que contiene la nueva profesión de fe), mofándose de esa pretendida imparcialidad, consistente en ver cómo los distintos sistemas se acercan a un ideal común, que Schelling entiende equivocadamente como el sistema del propio Reinhold, que sería la coronación de la filosofía anterior (377). Sí es en cambio agudamente certera la crítica a esa ecuanimidad: Reinhold ve kantismo *avant la lettre* por todas partes; los diversos sistemas están horizontal y, por ende, ahistóricamente yuxtapuestos: todos tienen la misma (parte de) razón, tratan de los mismos problemas y presentan los mismos gérmenes de un sistema futuro, elevado sobre tanta singularidad chata. Y el juicio que se da de ellos es sorprendente: en conjunto, todos tienen su razón y su sinrazón, y son tan verdaderos como falsos (377).

De modo que Schelling se vuelve, con justicia, sólo contra Schwab. Al fin, éste es el único que ha tratado históricamente el tema, aunque —como apunta con sorna Schelling— era lógico esperar de un leibniziano que al final recondujera las investigaciones a su *catecismo* wolffiano. La crítica que sigue es despiadada, pero se alza desde luego muy por encima del nivel de una mera recensión. Este breve escrito alcanza a mi ver una altura tal, en su concisión, que desde él cabe vislumbrar, con una perspicacia inencontrable en el resto de los tratados considerados, el verdadero sentido de la época: el entronque con Leibniz y Spinoza a través de Lessing[363], el crecimiento *orgánico* de la filosofía (adecuación entre el progreso histórico y el desarrollo lógico[364]), y la idea de un sistema cuya unificación radica en la conexión *conflictual* de doctrinas enfrentadas (superación de la antinomia kantiana). Sólo cabe lamentar que Schelling no haya escrito un tratado sobre el tema del concurso (pronto estará desde luego más interesado —a través de Hegel— en destacar su originalidad frente a Fichte que en probar su pertenencia a la tradición leibniziana. Esto, por lo demás, es justo; como todo gran pensador, Schelling no se entronca *en* una tradición, sino que dialoga *con* el fundador de ésta: en nuestro caso, Leibniz.)

Lo más notable del opúsculo es el continuo empeño por reivindicar el pensamiento vivo de Leibniz (salvo la alusión a Reinhold, no es nombrado directamente Kant), frente a la pesada letra de Schwab. Para éste, y para la gran mayoría de los eruditos en filosofía, Leibniz es justamente algo cerrado (*verschlossen*), incomprensible. En vez de tanta escolástica distinción entre ganancias materiales o formales, lo que hay que decir es que Leibniz estableció el principio de contradicción y el de razón suficiente como base del *Método* en filosofía, que no puede ser sino único, ya que no hace más que describir en lo universal (*im Allgemeinen*, que aquí no tiene el sentido empobrecedor de lo «en general») el *curso del humano saber*. Lo con ello ganado fue, nada menos, la base

histórica sobre la que se yergue la posibilidad de *conocimientos sintéticos* (380: esta alusión a la conexión entre Leibniz y Kant ilumina mejor la profunda comunidad intelectual de ambos que los montones de datos acumulados por Eberhard y Schwab). Lo que los leibnizianos ignoran es que lo material y lo formal se implican mutuamente en un método único (tema de gran resonancia ulterior en Hegel).

Si no se atiende a la *letra* de los principios aislados (proceder que convierte cada sistema en un montón de opiniones), sino al *espíritu* de toda filosofía genuina[365], cabe apreciar un *acuerdo* en la meta de sus esfuerzos: la *identidad absoluta*, justamente a través de la irreductible *originalidad* de cada filósofo. Ello se debe —como comprendió Leibniz, al ver en lo *filosófico* de las distintas doctrinas a la vez lo *verdadero* de éstas— a que la razón humana no puede proponer (*históricamente*) ninguna pregunta que no haya contestado ya de antemano dentro de sí misma: nada puede surgir (por *análisis*) en la filosofía que no estuviera ya presente (por *síntesis originaria*) en el espíritu humano (381).

Esta importante consideración, que enfrenta a Kant (*Arquitectónica* de la primera *Crítica*, y *Crítica del juicio*) contra Kant (dialéctica de las series en la *Antinomia de la razón* de la primera *Crítica*), se explícita en la idea schellingiana de un sistema omnienglobante que unifica los intereses conflictivos de las doctrinas, no viendo a éstas serialmente, siempre en busca de un Principio incondicionado (contra Reinhold), sino como diferencialmente conectadas en una *Organización*. De ahí que todo progreso en filosofía (ésta sería pues la posible respuesta de Schelling al tema de la Academia) no venga dado por acumulación de conocimientos o dilucidación de principios, sino por evolución y desarrollo (*Entwicklung*: 382) en el que todo miembro es, con respecto a los demás, recíprocamente fundamento y consecuencia, fin y medio (no es necesario resaltar hasta qué punto se encuentra aquí *in nuce* el despliegue metódico del futuro sistema hegeliano).

Lo decisivo en la concepción que el joven Schelling tiene de la historia de la filosofía es: el *punto común* que comprehende en unidad todo esfuerzo en que desemboca nuestro saber (premonición del posterior «punto de indiferencia» de la filosofía de la identidad) no supone ni la desaparición *nihilista* de esos esfuerzos ni tampoco una mera *coalición arbitraria* (según sugería el chato psicologismo de la generación anterior; pensemos en Feder y Plattner), de la que no surgirían sino rapsodias; así no habría conflicto, pero tampoco armonía (es el caso de Schwab). Por el contrario. Tal punto de unión se da en la *confluencia de conflictos misma*. De ahí el valor incalculable de la filosofía de Leibniz: el infinito desarrollo propugnado por ésta (y Schelling añade audazmente, contra el kantismo, que al respecto este sistema «fue el único en su género»: 383) consiste en la fecundidad de sus ideas. Es la capacidad de generar conflictos —cabe interpretar— lo que indica el valor genuinamente *filosófico* de un sistema, y lo que explica su recurrencia en distintos tiempos (el caso de Leibniz y Spinoza en las postrimerías del kantismo es ejemplar).

Lo otro: aprovechar una doctrina filosófica para apuntalar con ella dogmas teológicos (volcar hacia fuera lo que debiera recogerse intensiva, inmanentemente) es, dice despectivamente Schelling en relación con los empeños serviles de Schwab (y menos mal que no se ocupó de Abicht), un retroceso de la filosofía, no un progreso (383).

La recensión culmina con algunas aseveraciones de Schelling enfrentadas a las de Schwab sobre la valoración de los filósofos anteriores, de entre las que descuella su desprecio (en mi opinión,

injustificado) por Crusius y Mendelssohn, y su aprecio por Baumgarten (en cuanto estudioso de la estética). Mayor interés tiene desde luego el final del opúsculo, en el que se toca un tema asombrosamente dado de lado por Kant[366] y los escritores premiados: la revaloración del spinozismo de Lessing a través de la polémica entre Jacobi y Mendelssohn (384-385).

Que Schelling coloque el *spinozismo lessingiano* como corona de su recensión, y se congratule de que, a pesar de los intentos de reducir a Lessing al silencio, los escritos a éste hayan encontrado ya su posteridad (*Nachwelt*: 385), es todo un manifiesto de la problemática de la nueva época: la Ciencia del Absoluto apunta en el horizonte. A Kant se le agradecen los servicios prestados. El propio filósofo, tras la explosión —estéril— de rabia de 1799, se aparta dignamente de la contienda (ya lo había hecho de algún modo, al renunciar a publicar —y elaborar como obra unitaria— los *Progresos*) y regresa, en viaje sin retorno, a su filosofía trascendental en los últimos legajos del *Opus postumum*[367]. En el crepúsculo de Kant se apunta la aurora del idealismo.

Y será el propio Schelling el único pensador de talla que, en la hora de la muerte del maestro, le rinda público homenaje[368]. Un homenaje que es a la vez un ajuste de cuentas: un ingreso en el panteón de la historia de la filosofía[369]. Kant, dice Schelling, participa del mismo espíritu que la Revolución Francesa; ésta cumplió en el plano *real* lo que aquél llevó a cabo en el *ideal* (un ilustre tópico surgido del *Mercure* en 1791, y que después Heine y los marxistas repetirán de buen grado). Por eso, con el reflujo de la revolución política ha acontecido también el eclipse de esta revolución filosófica. Ambas han tenido en común su carácter meramente *negativo*, incapaces de solucionar el conflicto entre la abstracción y la realidad efectiva (otro tópico que será espléndidamente desarrollado dos años después en la *Fenomenología* hegeliana). Y Schelling no tiene empacho en reprochar a Kant (muy en la línea del elogio de la *Organisation*, que acabamos de comentar) lo *rapsódico* de su filosofía, en donde las partes preceden al todo, surgido pues de forma atomista y no orgánicamente. De todas formas —nuevo impulso para Hegel— se celebra en la presentación de las *antinomias* (emparentando a Kant con Parménides y Zenón) la duradera señal de victoria sobre el dogmatismo, y se tilda una vez más (y en apariencia, para siempre) a su sistema de «propileos de la filosofía verdadera» (16).

Interesante es igualmente la mención —única en esta época— de una obra: *Transición de la metafísica a la física*, en la que —dice Schelling— trabajaba Kant aún en 1801, «en las pocas horas de libertad de su fuerza de pensamiento» (18), y que habría sido del mayor interés si su edad le hubiera permitido concluirla (es seguro sin embargo que Schelling hablaba de oídas, por referencias de cartas de Kant a terceros).

Por último, el enjuiciamiento: una valoración que —podemos colegir ahora— apunta más allá de 1804, en dirección a la filosofía *positiva* del último Schelling. Con las palabras del altivo suabo —y guardando irónicamente en la memoria la profunda consideración que del doble significado del límite (*Grenze*) está haciendo ya por estos años el Hegel de Jena— podemos concluir este ensayo:

> «Él constituye justamente el *límite* entre dos épocas de la filosofía: la una, concluida con él para siempre; la otra, preparada negativamente por él con sabia restricción a su fin, meramente crítico» (19).

Y sin embargo, ¿no es irresistible aquí el recuerdo del verso de Zorrilla: «Los muertos que vos matáis / gozan de buena salud»?

AVISO SOBRE LA TRADUCCIÓN Y LAS NOTAS

La versión del *corpus* central de textos se ha hecho en base a la edición de Gerhard Lehmann de la (entonces) Academia Prusiana de Ciencias: *Kant's Gesammelte Schriften. Band XX. Dritte Abtheilung. Handschriftliche Nachlass. 7.er Band*, Berlín, 1942 (la paginación de *Ak*. figura al margen izquierdo de las páginas de esta traducción). Se han recogido igualmente los *Complementos* (editados igualmente por Lehmann en el vol. XXIII, *10.er Band, Vorarbeiten und Nachträge*, Berlín, 1955), así como los textos que he denominado *Posibles Complementos* (editados como *Reflexionen* por Erich Adickes en el vol. XVIII, *5.er Band, Metaphysik*, 2.er Theil, Berlín y Leizpig, 1928).

La edición académica se ha cotejado cuidadosamente con la de Wilhelm Weischedel (I. Kant, *Werkausgabe. Band VI, Schriften zur Metaphysik und Logik*, Fráncfort, 1977, pp. 583-676), que sigue escrupulosamente el texto original de Rink (1804). De las demás ediciones se han tenido especialmente en cuenta la de Karl Vorländer, *Kleinere Schriften zur Logik und Metaphysik*. III. Abtheilung, Leipzig, 1905 (*Philosophische Bibliothek. Band 46*, pp. 79-165) y la de Otto Bueck (*I. Kants Werke, hrsg*. v. Ernst Cassirer. *Band VIII, Fortschritte der Metaphysik*, Berlín, 1922, pp. 233-321; 596-600).

Han sido consultadas las traducciones francesa (de Louis Guillermit, París, 1973 ^{2}) e italiana (de Paolo Manganaro, Nápoles, 1977; ed. muy superior a la anterior, pero difícil de encontrar). Me he esforzado por conseguir precisión filológica sin caer empero en preciosismos, pues se trata de una traducción y sería insensato entrar en disquisiciones sobre lo fundado de variantes conjeturales. Cuando éstas, de entre las distintas posibilidades de lectura, me han parecido relevantes, he recogido el estado de la cuestión en notas, o señalado en ellas la lectura por mí seguida. El criterio utilizado para la traducción ha sido el de la mayor fidelidad al maltrecho texto, sacrificando toda veleidad literaria por mi parte. Si alguna vez ha sido necesario completar el sentido, las palabras añadidas figuran entre corchetes.

Como en el estudio introductorio, se ha abreviado el título de las obras citadas en notas según las convenciones de la *Kant-Forschung: KrV* para la primera *Crítica, KpV* para la segunda, etc., o de modo fácilmente identificable. Salvo en el caso de *KrV* (citada según la primera (A) o segunda edición (B)), las obras kantianas se citan siempre por la edición académica (*Ak*.). Soy responsable de todas las traducciones de los pasajes (proceder seguido para unificar la terminología, y que nada dice de la calidad —a veces, excelente— de las traducciones disponibles).

Dejo al lector bregar con la réplica castellana de las palabras del anciano de Königsberg, no sin tomar antes prestada la voz del poeta para justificar mi intermitente atención hacia Kant y mi por esta vez postergada ocupación con el absorbente pensador de Stuttgart:

Senado ilustre: el poeta,
que ya las Musas dejaba,
con deseo de serviros
volvió esta vez a llamarlas
para que no le olvidéis.
Y aquí la comedia acaba.

Donde la comedia acaba, comienza la lucha de Kant con dogmáticos y escépticos y, muy en lo más hondo, prosigue el combate incesante con su Hombre Interior.

[RECOPILACIÓN DE TEXTOS]

SOBRE EL TEMA DEL CONCURSO PARA EL AÑO DE 1791 PROPUESTO POR LA ACADEMIA REAL DE CIENCIAS DE BERLÍN:

¿CUALES SON LOS EFECTIVOS PROGRESOS QUE LA METAFÍSICA HA HECHO EN ALEMANIA DESDE LOS TIEMPOS DE LEIBNIZ Y WOLFF?

[PREFACIO DE RINK]

XX 257 Es cosa sabida lo que provocó este escrito, de modo que puedo dispensarme de hablar de ello más por extenso. El Tema del Concurso en cuestión suscitó, apenas conocido, cierta expectación. Tres hombres de mérito, los Señores Schwab, Reinhold y Abicht, obtuvieron el premio, y ya desde 1796 están sus correspondientes ensayos en manos del público. Igual que cada uno de ellos siguió como es costumbre su propio camino en esta investigación, así ha recorrido también Kant su camino peculiar —en verdad bien divergente—: el único que, por lo demás, cabía prever habría elegido de haber tomado este Tema de Concurso como objeto de una respuesta pública por su parte.

De este ensayo hay tres manuscritos, ninguno por desgracia completo. Me he visto por tanto obligado a establecer a partir de uno de ellos la primera mitad de este escrito hasta el final del primer estadio; el otro me suministró la segunda mitad, del inicio del segundo estadio hasta el final del ensayo. Como cada manuscrito contiene —aunque con pequeñas variantes— una distinta elaboración del material dado, no puede por menos de sentirse acá o allá una cierta falta de unidad y concordancia en el tratamiento, falta que dadas las circunstancias ha sido imposible evitar del todo. La tercera copia es en cierto modo la mejor acabada, pero no contiene sino el inicio primero del entero ensayo. Para no agravar aún más este inconveniente al refundir por la fuerza más elaboraciones distintas, no me quedó sino, o bien hacer imprimir el contenido de esa tercera copia como suplemento, o eliminarlo por entero. Me pareció que esto último constituiría una arbitrariedad perjudicial para las expectativas de todos los amigos de la filosofía crítica, de modo que elegí la primera solución. El suplemento ofrece además algunas anotaciones de Kant que se hallan al margen del manuscrito, así como el inicio del segundo estadio, tomado del manuscrito indicado por mí como primero.

258 Con todo, incluso en el contenido de los dos manuscritos al principio citados hay algunas lagunas que Kant habría probablemente completado —como hacía con tanta frecuencia— mediante fichas anexas, pero que se han perdido. En algunos pasajes he señalado estas lagunas insertando asteriscos.

He creído necesario decir estas cosas sobre mi ordenación de estos papeles para poner a quien enjuicie este escrito en el justo punto de vista al respecto. No es menester que por mi parte lo encomie o ponga siquiera de relieve cuanto de bueno hay en él, aun en esta forma defectuosa. Acabo además de enterarme de que Kant ha consumado la gran función que fue su vida[1]. Cabe esperar que ahora se aplaque también el rencor que la superioridad de su espíritu pueda haber involuntariamente provocado en algunos, y que una más perfecta imparcialidad honre con mayor probidad sus méritos esenciales.

En la Feria jubilar[2] del año 1804.

RINK

[PRIMER MANUSCRITO]

[PROLOGO]

259 La Real Academia de Ciencias pide sean enumerados los progresos de una parte de la filosofía en una parte de la Europa culta y aun para una parte del siglo en curso.

Ésta parece tarea fácil de resolver, dado que no afecta sino a la historia; e igual que los progresos de la astronomía y la química, en cuanto a ciencias empíricas, han encontrado quienes escriban su historia, mientras que los del análisis matemático o de la mecánica pura, realizados en el mismo país y en la misma época, los encontrarán pronto[1] si se quiere, tampoco parece haber mayor dificultad en la ciencia aquí considerada.

Sólo que esta ciencia es la metafísica y ello hace que la cosa cambie por entero. Se trata de un mar sin riberas[2] en donde el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se esté de él. Por lo que respecta a esta ciencia, que por lo demás ha quedado casi siempre tan sólo en idea[3], es muy difícil la tarea propuesta, tanto como para desesperar casi de la posibilidad de resolverla; y aun si ello se lograra, la condición prescrita: poner ante los ojos en una breve disertación los progresos habidos, acrecienta encima la dificultad. Pues metafísica es, en su esencia e intención final, un todo acabado: o todo o nada[4]. Lo que para su fin final[5] se requiere no puede ser tratado pues fragmentariamente, como sería el caso en la matemática o la ciencia natural empírica, siempre en progreso sin fin. A pesar de ello, vamos a intentarlo.

La primera pregunta, y la más urgente, bien puede ser: ¿qué es lo que propiamente quiere la razón con la metafísica? ¿Qué fin final tiene a la vista con su elaboración? Pues [él es el] gran fin final, quizá el mayor y hasta el único fin final que la razón pueda proponerse en su especulación, dado que todos los hombres, en mayor o menor medida, participan en él; y no se concibe por qué, a pesar de lo infructuoso de sus esfuerzos en este campo, sería vano
260 gritarles que cesen de una vez de darle vueltas a esta piedra de Sísifo[6] si no fuese porque el interés[7] que en ello tiene la razón es el más profundo que pueda haber.

Este fin final al que apunta [como disposición natural][8] la entera metafísica es fácil de descubrir, y es en este respecto donde puede fundamentarse una definición de la misma: «ella es la ciencia encaminada al progreso del conocimiento de lo sensible a lo suprasensible por medio de la razón»[9].

Por sensible no entendemos empero meramente aquello cuya representación es considerada en relación con los sentidos, sino también lo considerado en relación con el entendimiento, aunque sólo en el caso de que los conceptos puros de éste sean pensados en su aplicación a los objetos (*Gegenstande*) de los sentidos, o sea en favor de una *experiencia* posible; por eso lo no sensible, el concepto de causa, por ejemplo, que tiene su sede y origen en el entendimiento, en lo concerniente sin embargo al conocimiento de un objeto por su medio puede decirse perteneciente al campo de lo sensible, es decir de los Objetos (*Objecte*) de los sentidos.—

La ontología es aquella ciencia (en cuanto parte de la metafísica) que constituye un sistema de todos los conceptos y principios del entendimiento, pero sólo en la medida en que se refieran a objetos que puedan darse a los sentidos y ser, pues, acreditados por la experiencia[10]. La ontología no toca lo suprasensible, fin final sin embargo de la metafísica; no pertenece pues a ésta sino como propedéutica, como pórtico o atrio de la metafísica propia, y es denominada filosofía trascendental[11] por contener las condiciones y primeros elementos de todo nuestro conocimiento *a priori*.

En ella no ha habido desde la época de Aristóteles mucho progreso[12]. Pues lo mismo que una gramática es la resolución de una forma lingüística en sus reglas elementales[13] o la lógica lo es del respecto formal del pensar, así es la ontología una resolución del conocimiento en los conceptos que yacen *a priori* en el entendimiento y tienen su uso en la experiencia: un sistema de cuya penosa elaboración bien cabe dispensarse cuando lo único que se tiene en cuenta son las reglas del uso correcto de estos conceptos y principios en favor del conocimiento de la experiencia, pues la experiencia confirma o rectifica siempre dicho uso, lo que no acontece cuando hay propósito de progresar de lo sensible a lo suprasensible; cuando hay tal intención tiene que hacerse ciertamente con minuciosidad y diligencia la medición de la facultad del entendimiento y sus Principios, a fin de saber desde dónde y con qué regla y vara de medida podría atreverse la razón a rebasar los objetos de experiencia y pasar a aquéllos que no lo son.

261 El célebre Wolff[14] tiene méritos indiscutibles en pro de la ontología por la claridad y precisión en el análisis de aquella facultad, pero no por lo que hace a la ampliación del conocimiento en ontología, dado que el material estaba ya agotado.

Pero la definición anterior, que muestra solamente lo que se *quiere con* la metafísica y no lo que haya que hacer *en ella*, la distinguiría tan sólo de otras disciplinas como una enseñanza perteneciente a la filosofía en el sentido propio de la palabra, o sea como perteneciente a la doctrina de la sabiduría[15], y prescribiría sus Principios sólo para el uso práctico, absolutamente necesario, de la razón, cosa que no tiene sino relación indirecta con la metafísica entendida como ciencia escolástica y sistema de ciertos conocimientos teoréticos *a priori*, que es de lo que se hace tema inmediato. De aquí que la definición de la metafísica en su concepto escolástico sea: es el sistema de todos los Principios del conocimiento racional teórico puro mediante conceptos; o dicho brevemente: ella es el sistema de la filosofía teórica pura[16].

No contiene pues doctrinas prácticas de la razón pura, sino teóricas, que están a la base de su posibilidad. Tampoco contiene proposiciones matemáticas o sea, proposiciones tales que produzcan conocimiento racional por construcción de conceptos, sino los Principios de posibilidad de una matemática en general[17]. Por ‘razón’ no se entiende en esta definición, empero, sino la facultad del conocimiento *a priori*, o sea no empírico.

Ahora bien, para tener una regla de medida de lo *recientemente* acontecido en la metafísica hay que compararlo de una parte con lo que ha sido hecho antes y, de otra, comparar ambas cosas con lo que hubiera debido hacerse[18]. Podemos considerar empero

como progreso la vuelta atrás meditada y deliberada según máximas del modo de pensar[19], aunque sea a título negativo, porque con sólo que a su través se llegase a la supresión de un error arraigado y de tan amplias consecuencias se habría efectuado algo altamente beneficioso para la metafísica, igual que el alejado del recto camino y retornado al lugar de partida para echar mano de su brújula es alabado al menos porque, en vez de seguir andando por el camino incorrecto y dar vueltas a ciegas, ha vuelto a emplazarse en el punto de partida para orientarse[20].

262 Los primeros y más antiguos pasos en la metafísica no fueron meramente aventurados como ensayos cautamente ponderados, sino dados con plena seguridad y sin plantearse de antemano cuidadosas investigaciones sobre la posibilidad del conocimiento *a priori*. ¿Cuál fue la causa de esta confianza de la razón en sí misma? Su presunto *logro*. Puesto que en la matemática lograba muy bien la razón, por encima de todo lo esperado por los filósofos, conocer *a priori* la constitución de las cosas, ¿por qué no se iba a lograr otro tanto en la filosofía?[21]. Los metafísicos no pararon mientes —cosa que les habría hecho atarearse en la importante cuestión de la posibilidad del conocimiento *a priori*— en la enorme diferencia entre matemática y filosofía: que la matemática se mueve sobre el suelo de lo sensible, donde la razón misma puede construir sus conceptos, es decir exponerlos *a priori* en la intuición y conocer así los objetos *a priori*, mientras que la filosofía emprende por meros conceptos una ampliación del conocimiento racional allí donde, a diferencia de lo anterior, es imposible emplazar ante sí el objeto propio, sino que éstos oscilan delante de nosotros como en el aire. Les bastaba con que, además de la matemática, también la ampliación del conocimiento *a priori* por meros conceptos, y el que éste contuviera verdad, fueran al parecer cosas probadas por la concordancia de tales juicios y principios *con la experiencia*[22].

Ahora bien, aun cuando lo suprasensible, a lo cual se dirige el fin final de la razón en la metafísica, no le ofrezca propiamente suelo alguno al conocimiento teórico, no por ello dejaron los metafísicos de seguir su marcha confiadamente al hilo de sus Principios ontológicos, de origen ciertamente *a priori*, pero únicamente válidos para los objetos de la experiencia; y aun cuando, siguiendo tal camino, el supuesto acceso a intelecciones trascendentes[23] no pudo ser confirmado por experiencia alguna, ni tampoco refutado por experiencia alguna —justamente por tratarse de lo suprasensible— había que prestar ciertamente atención para evitar que en sus juicios se infiltrase una contradicción interna, cosa que muy bien puede darse aun cuando estos juicios y los conceptos a ellos subyacentes sean por lo demás enteramente vacíos.

Esta vía de los dogmáticos, anterior a la época de Platón o Aristóteles[24] pero que se extiende hasta la de un Leibniz y un Wolff es, si no la vía justa, sí en cambio la más natural según el fin de la razón y según esa ilusoria persuasión de que, todo lo que la razón emprenda por analogía con el proceder gracias al cual ha logrado algo, tendrá que lograrlo justamente igual de bien.

263 En cambio, el segundo paso de la metafísica, casi igual de antiguo que el primero, era una vuelta atrás que hubiera sido sabia y ventajosa para aquélla con sólo que ella hubiera arribado al punto inicial de partida, mas no para detenerse allí, resuelta a no intentar ningún

avance más, sino más bien para acometerlo en una nueva dirección[25].

Esta vuelta atrás, que convertía en nada todo plan ulterior, se fundaba en que todos los intentos en metafísica se habían *malogrado* enteramente. Pero ¿en dónde cabría reconocer este malograrse y ese fracaso de los grandes planes de esos intentos? ¿Acaso los había refutado la experiencia? ¡En modo alguno! Pues lo proclamado por la razón como ampliación *a priori* de su conocimiento de los objetos de experiencia posible —tanto en la matemática como en ontología— son pasos efectivamente progresivos,[26] que con seguridad la hacen ganar terreno. No: estaba en las intenciones y pretensiones de conquista en el campo de lo suprasensible, allí donde se trata de lo que ningún sentido capta: del todo absoluto de la naturaleza así como de Dios, la libertad y la inmortalidad; aquí, y especialmente en estos tres últimos objetos, en los que tiene la razón un interés práctico[27], toda tentativa de ampliación fracasa; pero lo que nos hace ver tal fracaso no es un conocimiento más profundo de lo suprasensible, una metafísica más alta que nos enseñara tal vez tesis contrarias a esas opiniones, dado que es imposible comparar lo suprasensible con ellas porque trasciende nuestro conocimiento; se trata más bien de que en nuestra razón se hallan Principios que contraponen a toda proposición extensiva acerca de esos objetos otra proposición contraria igual de bien fundada al parecer, con lo que es la razón la que reduce a nada sus propios intentos.[28]

Esta vía de los escépticos tiene naturalmente un origen algo posterior, aunque es con todo ya bastante antigua y sigue además perdurando por doquier en muy buenas cabezas[29], por más que sea un interés distinto al de la razón pura el que obligue a muchos a disimular la incapacidad de la razón al respecto. La extensión de la doctrina de la duda incluso a los Principios del conocimiento de lo sensible y a la experiencia misma no puede ser razonablemente tenida por una opinión seria que haya acontecido en alguna época de la filosofía, sino que quizá haya sido una incitación hecha a los dogmáticos para que probaran esos Principios *a priori* sobre los que descansa la posibilidad de la experiencia, llegando ante la incapacidad de éstos a presentarles incluso esta última como dudosa.[30]

El tercer y más reciente paso[31] dado por la metafísica, que ha de ser decisivo para su
264 destino, lo constituye la crítica de la razón pura misma por lo que respecta a su facultad de ampliación *a priori* del conocimiento humano en general, sea en vista de lo sensible o de lo suprasensible[32]. Si esta crítica ha cumplido lo prometido, o sea determinar el ámbito, contenido y límites[33] de esa facultad: si ella ha cumplido esto en Alemania y además justamente desde los tiempos de Leibniz y Wolff, quedará resuelta entonces la tarea propuesta por la Academia Real de Ciencias.

Así pues, son tres los estadios que la filosofía debió recorrer en vista de la metafísica. El primero fue el estadio del dogmatismo; el segundo, el del escepticismo; el tercero, el del criticismo de la razón pura.

Esta ordenación temporal está fundada en la naturaleza de la facultad humana de conocimiento. Una vez pasados los dos primeros estadios, la situación de la metafísica puede seguir oscilando épocas enteras y saltar de una ilimitada confianza en sí misma de la razón a una desconfianza sin límites, y a la inversa. Sin embargo, una crítica de su facultad [de su

capacidad,] la llevaría a situarse en una duradera estabilidad tanto hacia fuera como en su interior, sin tener ya necesidad en lo sucesivo de incremento o disminución.

Tratado

265 La solución de la tarea propuesta puede ser presentada en dos secciones; la una desarrolla el respecto *formal* del proceder de la razón, llevándola al estado de ciencia teórica; la otra deduce de ese proceder el respecto *material*: el fin final al que la razón apunta con la metafísica, lo alcance o no[1].

La *primera parte* se limitará pues a presentar los pasos recientemente dados hacia la metafísica; la *segunda*, los progresos de la metafísica misma en el campo de la razón pura. La primera considera el estado actual de la filosofía trascendental; la segunda, el de la metafísica propiamente dicha.

Sección primera (*esbozo*)

HISTORIA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL ALEMANA EN LA ÉPOCA MODERNA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA TRASCENDENTAL ALEMANA EN LA ÉPOCA MODERNA

El *primer paso* dado en este examen de la razón es la diferenciación entre los juicios analíticos y los sintéticos en general[2].— Si se hubiera conocido claramente esta diferenciación en tiempos de Leibniz o Wolff la encontraríamos no sólo mencionada, sino aun recomendada como importante en cualquiera de las lógicas o metafísicas aparecidas desde entonces. Un juicio de la primera especie es siempre *a priori*, y está enlazado con la conciencia de su necesidad[3]. El *segundo* puede ser empírico, sin que sea la lógica la que pueda aducir la condición bajo la cual tendría lugar un juicio sintético *a priori*[4].

266 El *segundo paso* es: haber planteado, como poco, la pregunta sobre cómo sean posibles juicios sintéticos *a priori*. Pues que haya juicios tales lo prueban innumerables ejemplos de la doctrina general de la naturaleza, pero sobre todo de la matemática pura[5]. *Hume* tiene ya el mérito de haber aducido un caso, a saber el de la ley de la causalidad, con el cual puso en aprietos a todo metafísico. ¿Qué hubiera ocurrido si él u otro cualquiera hubiera representado esto de forma universal? La entera metafísica habría tenido que quedar arrumbada hasta que [el problema] se hubiera resuelto[6].

El *tercer paso* lo constituye el problema: «¿Cómo es posible un conocimiento *a priori* a partir de juicios sintéticos?». Conocimiento es un juicio a partir del cual resulta un concepto que tiene realidad objetiva, e. d. que le puede ser dado un objeto correspondiente en la experiencia[7]. No obstante, toda experiencia consta de intuición de un objeto, e. d. de una representación inmediata y singular mediante la cual es dado el objeto como tal al conocimiento, y de un concepto, e. d. una representación mediata por una nota, que es común a más objetos y que permite así pensar el objeto[8]. Por sí sola, cada especie de

representaciones no constituye conocimiento alguno[9]; y en caso de que haya conocimientos sintéticos *a priori*, debe haber tanto intuiciones *a priori* como conceptos *a priori*; de ambos hay que discutir primero su posibilidad y, luego, probar su realidad objetiva mostrando lo necesario de su uso en favor de la posibilidad de la experiencia[10].

Una intuición que deba ser posible *a priori* puede concernir sólo a la forma bajo la cual es intuido el objeto; pues representarse algo *a priori* significa hacerse una representación de ello antes de la percepción, e. d., antes de la conciencia empírica y con independencia de ésta. Ahora bien, lo empírico de la percepción: la sensación o impresión (*impressio*), es la materia de la intuición; en este caso no sería pues la intuición una representación *a priori*[11]. Una intuición tal, concerniente tan sólo a la forma, se llama intuición pura que, para ser posible, debe ser independiente de la experiencia.

Sin embargo, no es la forma del Objeto —cómo se halle éste constituido en sí— la que hace posible la intuición *a priori*, sino la del sujeto, o sea del sentido, sea cual sea la especie de representación de que éste sea capaz. Y es que, si esta forma fuera extraída de los Objetos mismos, percibiríamos el Objeto de antemano, de modo que sólo en esta percepción podríamos ser conscientes de la constitución de éste. Pero entonces, tal cosa sería una
267 intuición empírica *a priori*. Podemos convencernos enseguida de si tal cosa existe o no prestando atención a si el juicio, que atribuye esta forma al Objeto, entraña o no necesidad, dado que en este último caso sería meramente empírico.

La forma del Objeto, tal como viene representada únicamente en una intuición *a priori*, no está fundada pues en la constitución de este Objeto en sí, sino en la constitución natural del sujeto, capaz de representación intuitiva del objeto; y es tan sólo este respecto subjetivo en la constitución formal de l[os] sentido[s] —entendido[s] como receptividad para la intuición de un objeto— lo que es *a priori*, e. d. aquello que, precediendo a toda percepción, hace posible la intuición *a priori*. Es pues desde el respecto de la intuición como cabe concebir muy bien tanto la intuición *a priori* como la posibilidad de juicios sintéticos *a priori*[12].

Así pues, es posible saber *a priori* cómo y bajo qué forma serán intuidos los objetos de los sentidos, o sea cómo se comporta la forma subjetiva de la sensibilidad, e. d. de la receptividad del sujeto para con la intuición de esos Objetos; de modo que, para hablar con exactitud, no debiera decirse propiamente que nosotros nos representamos la forma del Objeto en la intuición pura, sino que se trata de una mera condición formal y subjetiva de la sensibilidad bajo la cual intuimos *a priori* objetos dados.

Ésta es pues la constitución propia de nuestra (humana) intuición, desde el momento en que la representación de objetos nos es posible solamente como seres sensibles. Es verdad que podríamos pensar —para nosotros— una especie inmediata (directa) de representación de objeto[s] que no intuyera los Objetos según las condiciones de la sensibilidad, sino por medio del entendimiento[13]. Pero no tenemos concepto consistente alguno de una especie tal de representación, aunque sea necesario pensar un concepto tal para no reducir todos los seres que tienen facultad de conocimiento a nuestra forma de intuición. Bien cabe que se dé el caso de que haya seres en el mundo que puedan intuir los mismos objetos bajo otra forma; puede ocurrir incluso que esta forma sea justamente la misma en todos los seres del mundo, y

ello de manera necesaria; el hecho es que nosotros somos incapaces de inteligir esta necesidad, del mismo modo que tampoco podemos inteligir un entendimiento supremo que, libre en su conocimiento de toda sensibilidad y toda necesidad de conocer por conceptos, conozca perfectamente los objetos en la mera intuición (intelectual)[14].

Ahora bien, la crítica de la razón pura prueba que las representaciones de espacio y
268 tiempo son esas intuiciones puras que acabamos de exigir como necesarias para fundar *a priori* todo nuestro conocimiento de las cosas; puedo invocar confiadamente esta prueba sin temor a objeciones.

Quiero añadir tan sólo, por lo que hace al sentido interno, que el doble Yo en la conciencia de mí mismo, o sea el Yo de la intuición sensible interna y el del sujeto pensante, es algo que a muchos les parece que presupone dos sujetos en una sola persona[15].

Ésta es pues la teoría: que espacio y tiempo no son sino formas subjetivas de nuestra intuición sensible y no desde luego determinaciones convenientes a los Objetos en sí; y solamente por esto podemos determinar *a priori* esas intuiciones nuestras con conciencia de la necesidad de los juicios en la determinación de aquéllas, como, p. e., en la geometría. Determinar significa, empero, juzgar sintéticamente.

Esta teoría puede ser denominada doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, dado que éstos pueden ser representados como algo desde luego no inherente a las Cosas en sí mismas; una doctrina que no es meramente una hipótesis para la explicación de la posibilidad del conocimiento sintético *a priori*, sino verdad demostrada, porque sin intuición es absolutamente imposible ampliar su conocimiento más allá del concepto dado y, en el caso de que esta ampliación acontezca *a priori*, sin poner a la base una intuición *a priori*; a su vez, una intuición *a priori* es igualmente imposible si no se busca en la constitución formal del sujeto, no en la del Objeto, porque es bajo el presupuesto de la primera y en conformidad con ella como vienen a ser representados todos los objetos de los sentidos en la intuición, siendo éste el modo en que deben ser conocidos *a priori* —y, en conformidad con esa constitución, como necesarios— mientras que, si se aceptara el segundo caso, los juicios sintéticos *a priori* serían empíricos y contingentes, lo cual es contradictorio.

Sin embargo, esta idealidad del espacio y el tiempo es a la vez una doctrina de la perfecta realidad de los mismos por lo que hace a los objetos de los sentidos (externos e interno) como *fenómenos*, e. d. como intuiciones, en la medida en que su *forma* depende de la constitución subjetiva de los sentidos, el conocimiento de la cual, al estar fundado en Principios *a priori* de la intuición pura, permite una ciencia segura y demostrable; por eso lo subjetivo, aquello que toca a la constitución de la intuición sensible en su respecto material, o
269 sea en la sensación (p. e.: un cuerpo tiene color si es iluminado, sonido si golpeado, sabe a ácido si gustado, etc.), sigue siendo algo meramente subjetivo, sin exhibir en la intuición empírica conocimiento alguno del Objeto ni, por ende, ninguna representación válida para cualquiera ni aportar ejemplo alguno de ello, ya que no contiene, como el espacio y el tiempo, datos para conocimientos *a priori*, ni en general puede ser siquiera considerado

como conocimiento de Objetos[16].

Hay que observar además que [el concepto de] fenómeno, tomado en sentido trascendental, o sea cuando se dice de las cosas que *son* fenómenos (*Phaenomena*),[17] es un concepto de significado totalmente distinto a cuando yo digo que esta cosa me parece así o de la otra manera, o sea que debe designar el fenómeno, la aparición física, pudiendo ser denominado lo *aparencial*, la apariencia[18]. Pues en el lenguaje de la experiencia, como yo no puedo hacer otra cosa que comparar estos objetos de los sentidos con otros —p. e.: el cielo, con todas sus estrellas, por más que él sea mero fenómeno— esos objetos de los sentidos son pensados al modo de cosas en sí mismas; y cuando del cielo se dice que parece una bóveda, la apariencia significa aquí lo subjetivo de la representación de una cosa, lo cual puede ser causa de que en un juicio se lo tome falsamente por objetivo.

Y así, la proposición de que todas las representaciones de los sentidos no nos dan a conocer los objetos sino como fenómenos no tiene absolutamente nada que ver con el juicio de que ellos no contendrían sino la apariencia de objetos, como el idealista afirmaría[19].

En la teoría de todos los objetos de los sentidos como meros fenómenos nada hay empero más llamativo y sorprendente que el hecho de que yo, como objeto del sentido interno, o sea considerado como alma, tenga mera noticia de mí como fenómeno y no según aquello que yo, como cosa en sí misma, soy; y sin embargo la representación del tiempo, en cuanto intuición interna *a priori* meramente formal, que está a la base de todo conocimiento de mí mismo, no permite ningún otro modo de explicar la posibilidad de reconocer esa forma como condición de la autoconciencia[20].

Lo *subjetivo* de la forma de la sensibilidad que está *a priori* a la base de toda intuición de Objetos es lo que nos posibilitó tener *a priori* un conocimiento de Objetos, tal como ellos nos *aparecen*. Vamos a determinar ahora con más detalle esta expresión, definiendo lo subjetivo como el modo de representación según el cual es afectado nuestro sentido por objetos, sean éstos externos o sea el objeto interno (e. d. nosotros mismos); podemos decir así que no conocemos esos objetos sino como fenómenos.

270 «Yo soy consciente de mí mismo» [: éste] es un pensamiento que contiene ya un doble Yo: el Yo como sujeto y el Yo como Objeto[21]. Cómo es posible que yo, el «yo pienso», me sea un objeto (de intuición) y pueda diferenciarme así de sí mismo es algo sencillamente imposible de explicar, a pesar de ser un *factum* indudable; pero ello muestra una facultad sublime, tan por encima de toda intuición sensible que, como fundamento de posibilidad de un intelecto, conlleva la consecuencia de una total distinción respecto a todo otro ser animado —al cual no tenemos motivo para atribuirle la facultad de decirse «Yo» a sí mismo[22]— y se extiende en una infinidad de representaciones y conceptos espontáneamente producidos [*selbstgemachten*]. Con ello no se mienta empero una personalidad doble, sino que solamente Yo, el «yo pienso e intuyo», es la persona, mientras que el Yo del Objeto, lo intuido por mí, es la Cosa, al igual que lo son otros objetos fuera de mí[23].

Del Yo en el primer significado (el sujeto de la apercepción), o sea del Yo lógico como representación *a priori*, no se puede conocer absolutamente nada más; ni qué clase de ser [*was es für ein Wesen*] sea, ni cuál sea la constitución de su naturaleza; se diría que —al

igual que lo sustancial— es lo que resta cuando yo desecho todos los accidentes que inhieren en él, aquello que no puede ser ya de ningún modo ulteriormente conocido porque los accidentes eran justamente aquello en lo cual podía conocer yo su naturaleza[24].

Pero el Yo en el segundo significado (como sujeto de la percepción), el Yo psicológico como conciencia empírica, es susceptible de conocimientos de índole variada, de entre los cuales la forma de la intuición interna: el tiempo, es la que está *a priori* a la base de todas las percepciones y del enlace entre ellas,[25] cuya aprehensión (*apprehensio*) se conforma al modo en que el sujeto viene afectado por aquélla, e. d. a la condición del tiempo, en cuanto que es el Yo sensible el que viene determinado por el intelectual para la recepción de esa condición en la conciencia[26].

Cualquier observación psicológica interna dispuesta por nosotros puede servirnos de prueba y ejemplo de que ello es así; pues en esos casos se requiere que afectemos por medio de la atención al sentido interno, hasta llegar incluso al grado de fatiga (pues los pensamientos, en cuanto determinaciones fácticas de la facultad de representación, forman también parte de la representación empírica de nuestro estado), para tener primero conocimiento, en la intuición de nosotros mismos, de aquello que exhibe para nosotros el
271 sentido interno: conocimiento que se limita a hacernos representables nosotros mismos tal como nos aparecemos a nosotros mismos, en tanto que el Yo lógico, si bien da a mostrar al sujeto como él es en sí dentro de la pura conciencia, y no como receptividad sino como espontaneidad pura, no es susceptible en cambio de [ofrecer un] conocimiento ulterior de su naturaleza.

De los conceptos a priori.

Cuando la forma subjetiva de la sensibilidad es aplicada —como tiene que suceder, de acuerdo con la teoría de que los objetos de aquélla son fenómenos— a Objetos, [entendiendo esa forma] como formas de éstos, suscita en la determinación de ellos una representación inseparable de la determinación misma, a saber la de lo compuesto[27]. Pues nosotros no podemos representarnos un espacio determinado sino al trazarlo, esto es al añadir un espacio a otro; y lo mismo pasa con el tiempo[28].

Ahora bien, la representación de un compuesto —[justamente] por ser tal— no es mera intuición, sino que exige el concepto de composición, en la medida en que éste sea aplicado a la intuición en espacio y tiempo. Así que este concepto (junto con su contrario, el concepto de simple) no está extraído de intuiciones como si fuera una representación parcial contenida en ellas, sino que es un concepto fundamental y, además, *a priori*; en definitiva, es el único concepto fundamental que, en el entendimiento, se halla originariamente como fundamento de todos los conceptos de objetos de los sentidos.

Por tanto, en el entendimiento se hallarán tantos conceptos *a priori* —bajo los cuales tienen que estar los objetos que sean dados a los sentidos— como especies de composición (síntesis) con conciencia haya, e. d. como especies haya de unidad sintética de la apercepción

de lo múltiple dado en la intuición.

Estos conceptos son, entonces, los conceptos puros del entendimiento de todos los objetos que puedan advenir a nuestros sentidos y que, presentados por Aristóteles bajo el nombre de categorías —bien es verdad que entremezclados con conceptos heterogéneos— y por los escolásticos bajo el de predicamentos —justamente con idénticos defectos—, bien podrían haber sido dispuestos en una tabla ordenada sistemáticamente si antes se hubiera elaborado, en el contexto de un sistema, lo que la lógica enseña acerca de lo múltiple en la forma de los juicios[29].

El entendimiento muestra su facultad [, su capacidad] únicamente en juicios, que no son
272 otra cosa que la unidad de la conciencia en la relación de los conceptos en general, dejando sin determinar si tal unidad es analítica o sintética.— Ahora bien, los conceptos puros del entendimiento de objetos dados en general en la intuición son justamente esas mismas funciones lógicas, pero sólo en la medida en que representan *a priori* la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple dado en una intuición en general; por tanto, la tabla de las categorías habría podido ser completamente proyectada en paralelismo con aquella tabla lógica, cosa que no ha acontecido empero hasta la aparición de la *Crítica de la razón pura*[30].

Es conveniente hacer notar empero que estas categorías —o predicamentos, como se les llama también— no presuponen ninguna especie determinada de intuición (p. e., de la sola posible para nosotros, hombres), tal como espacio y tiempo, que es sensible; sino que son solamente formas del pensar para el concepto de un objeto de intuición en general, de la especie que sea, aunque se trate de una intuición suprasensible, de la cual no podemos hacernos específicamente concepto alguno. Pues es siempre por medio del entendimiento puro como debemos hacernos un concepto de un objeto del que nosotros queramos juzgar algo *a priori*, aunque después encontremos que es trascendente y que es imposible asignarle realidad objetiva; de modo que la categoría, para sí [tomada], es independiente de las formas de la sensibilidad, o sea del espacio y el tiempo, y bien podría tener como substrato otras formas completamente impensables para nosotros; lo único relevante es que éstas conciernen solamente a lo subjetivo, que precede *a priori* a todo conocimiento y hace que sean posibles juicios sintéticos *a priori*.

A las categorías, en cuanto conceptos originarios del entendimiento, pertenecen además los predicables, dado que surgen de la composición de aquéllas y son por tanto conceptos *a priori* derivados, ya sean conceptos puros del entendimiento o conceptos condicionados sensiblemente; cabría ofrecer como ejemplos de los primeros la existencia [*Dasein*] representada como magnitud: e. d. la duración, o la variación [, el cambio,] en cuanto existencia con determinaciones contrapuestas; y como ejemplo del otro [tipo][31], el concepto de movimiento en cuanto variación del lugar en el espacio; cabría además enumerarlos completamente y representarlos sistemáticamente en una tabla.

La filosofía trascendental, e. d. la doctrina acerca de la posibilidad de todo conocimiento

a priori en general, que es la crítica de la razón pura y cuyos elementos han sido ahora completamente exhibidos, tiene como fin propio la fundación de una metafísica cuyo fin, a su vez, en cuanto fin final de la razón pura, se propone ampliar el límite de lo sensible hasta el
273 campo de lo suprasensible[32]; y éste es un paso trascendente que, para no ser un salto peligroso[33] —dado que tampoco es un proceso continuo dentro del mismo orden de Principios— hace necesaria una extrema diligencia en el [establecimiento del] límite de ambos territorios, para poner freno al progreso[34].

De ahí se sigue la división de los estadios de la razón pura en doctrina de la ciencia[35] —entendida como progreso seguro—, doctrina de la duda —como suspensión [del juicio]— y doctrina de la sabiduría —como paso trascendente hacia el fin final de la metafísica—; de modo que la primera viene a contener una doctrina dogmático-teórica, la segunda una disciplina escéptica y la tercera una disciplina dogmático-práctica[36].

Sección primera[37]

Del ámbito del uso dogmático-teórico de la razón pura

El contenido de este capítulo se resume en la proposición: la amplitud del conocimiento teórico de la razón pura no se extiende más allá de los objetos de los sentidos.

En esta proposición, en cuanto juicio enunciable, hay dos proposiciones contenidas:

1) que la razón, en cuanto facultad del conocimiento de las cosas *a priori*, se extiende a los objetos de los sentidos;

2) que ella, si bien es en su uso teórico capaz de [aplicar] conceptos, no lo es empero de [alcanzar] un conocimiento teórico de aquello que no pueda ser objeto de los sentidos.

Para probar la proposición primera es pertinente examinar también cómo sea posible un conocimiento *a priori* de los objetos de los sentidos, ya que sin ello no estaremos ciertamente seguros de que los juicios sobre esos objetos sean de hecho conocimientos; pero su índole de juicios *a priori* es algo acreditado de suyo por la conciencia de su necesidad.

Para que una representación sea conocimiento (entiendo aquí siempre conocimiento teórico) se requiere que concepto e intuición de un objeto estén enlazados en la misma representación de tal modo que el primero sea representado como conteniendo en sí la
274 segunda[38]. Ahora bien, si un concepto es tomado de la representación sensible, o sea si es empírico, contiene entonces como nota[39], e. d. como representación parcial, algo[40] captado [*begriffen*] ya en la intuición sensible y que no se distingue de la intuición sensible más que en la forma lógica, o sea en la validez general, como, p. e., el concepto de cuadrúpedo en la representación de un caballo.

Pero si el concepto es una categoría, un concepto puro del entendimiento, está entonces enteramente fuera de toda intuición y, sin embargo, preciso es ponerle a la base una tal intuición si se lo quiere utilizar como conocimiento; y si este conocimiento debe ser un conocimiento *a priori*, preciso es poner a su base una intuición pura que sea además

conforme a la unidad sintética de la apercepción de lo múltiple de la intuición pensada por la categoría; es decir que la facultad de representación [*Vorstellungskraft*] debe poner a la base del concepto puro del entendimiento un esquema *a priori*[41], sin el cual no podría tener el concepto objeto alguno ni, por ende, servir para conocimiento alguno.

Ahora bien, dado que todo el conocimiento de que es capaz el hombre es sensible, que la intuición *a priori* de éste es espacio y tiempo, y que ambos representan empero los objetos únicamente como objetos de los sentidos y no como cosas en general, nuestro conocimiento teórico en general —por más que pueda ser conocimiento *a priori*— no deja entonces de estar limitado a los objetos de los sentidos; dentro de este ámbito puede ciertamente proceder de manera dogmática mediante leyes prescritas *a priori* por el [conocimiento teórico] a la naturaleza[42], [entendida] como omnitud de los objetos de los sentidos, pero no puede salir de este círculo para seguir extendiéndose de manera teórica con sus conceptos.

El conocimiento de los objetos de los sentidos como tales, e. d. mediante representaciones empíricas de las que se es consciente (mediante percepciones enlazadas) es experiencia. Jamás sobrepasa por consiguiente nuestro conocimiento teórico el campo de la existencia. Ahora bien, dado que todo conocimiento teórico tiene que concordar con la experiencia, ello será posible únicamente de una de estas dos maneras, a saber: o bien es la experiencia el fundamento de nuestro conocimiento, o bien es el conocimiento el fundamento de la experiencia[43]. Si hay pues un conocimiento sintético *a priori* no hay entonces otra salida que ésta: que contenga necesariamente condiciones *a priori* de la posibilidad de la experiencia en general. Pero entonces contiene[44] igualmente las condiciones de posibilidad de los objetos de la experiencia en general, porque sólo por la experiencia pueden ser los objetos cognoscibles para nosotros. Pero los Principios *a priori* según los cuales únicamente
275 es posible la experiencia son las formas de los objetos: espacio y tiempo, y las categorías, que contienen *a priori* la unidad sintética de la conciencia, en cuanto que es bajo ellas como pueden ser subsumidas representaciones empíricas.

La tarea suprema de la filosofía es pues: ¿cómo es posible la experiencia?[45]

Aquí no viene al caso el principio de que todo conocimiento derive[46] únicamente de la experiencia, cosa que concierne a una *quaestio facti* y se admite sin más problemas. Pero saber si hay que deducirlo de la sola experiencia como fundamento supremo del conocimiento es una *quaestio iuris*: una respuesta afirmativa introduciría el empirismo de la filosofía trascendental; una negativa, el racionalismo[47] de ésta.

La primera respuesta es contradictoria, pues si todo conocimiento es de origen empírico, entonces —dejando aparte la reflexión y su Principio lógico, en conformidad con el principio [*Satz*] de contradicción, reflexión que bien puede estar fundada *a priori* en el entendimiento y ser siempre admitida— lo sintético del conocimiento, que constituye lo esencial de la experiencia, resultaría meramente empírico y únicamente sería posible como conocimiento *a posteriori*, de modo que la filosofía trascendental misma sería un absurdo.

Sin embargo, como está fuera de discusión la estricta universalidad y necesidad de proposiciones tales que prescriben *a priori* la regla a la experiencia posible —p. e., *toda variación tiene su causa*— y también lo está que esas proposiciones son, con todo, desde

luego proposiciones sintéticas, el empirismo, que considera toda esa unidad sintética de nuestras percepciones en el conocimiento como mera cosa de costumbre[48], resulta enteramente insostenible; hay una filosofía trascendental firmemente fundada en nuestra razón, como se ve por el hecho de que, si se la pretendiera representar como algo que se anula a sí mismo, vendría a darse otro problema que sería del todo insoluble. Por lo que hace a los objetos de los sentidos, la complexión[49] y regularidad de su coexistencia les viene del hecho de que al entendimiento le es posible captarlos bajo leyes universales y encontrar su unidad según Principios, unidad para la que no puede bastar el solo principio de contradicción; si así fuera, habría que apelar inevitablemente al racionalismo.

Así pues, si nos vemos obligados a buscar un Principio *a priori* de la posibilidad de la experiencia misma, la cuestión es entonces cuál será [apropiado] para ella (*was ist das für eines*?)[50]. Todas las representaciones que constituyan una experiencia pueden cargarse en la cuenta de la sensibilidad con una sola excepción: la de lo compuesto como tal.

276 Como la composición no puede acaecer en los sentidos sino que tenemos que hacerla nosotros mismos, no pertenece pues a la receptividad de la sensibilidad sino, en cuanto concepto *a priori*, a la espontaneidad del entendimiento.

Subjetivamente considerados, espacio y tiempo son formas de la sensibilidad; ahora bien, para hacerse un concepto de ellos en cuanto Objetos de intuición pura (sin el cual no podríamos decir desde luego nada de ellos) se requiere el concepto *a priori* de un compuesto, y por ende de la composición (síntesis) de lo múltiple; es decir, se requiere la unidad sintética de la apercepción en enlace con lo múltiple; y esta unidad de conciencia exige, según la diversidad de las representaciones intuitivas de los objetos en el espacio y el tiempo, diversas funciones para enlazarlas; estas funciones se denominan categorías y son conceptos *a priori* del entendimiento que de por sí no fundan el *conocimiento* de un objeto en general, aunque sí el del objeto dado en la intuición empírica, conocimiento que, entonces, se haría experiencia. Pero lo empírico, o sea aquello mediante lo cual es representado un objeto como dado según su existencia, se llama sensación (*sensatio, impressio*)[51]; es ella la que constituye la materia de la experiencia y, en enlace con la conciencia, se llama percepción[52]; a ésta es preciso añadir aún la forma, es decir la unidad sintética de su apercepción en el entendimiento, forma que es pensada *a priori* para producir experiencia en el sentido de conocimiento empírico; a tal fin, como no percibimos inmediatamente espacio y tiempo mismos como aquello en donde tenemos que asignar mediante conceptos su plaza a cada Objeto de la percepción, son necesarios principios *a priori* según meros conceptos del entendimiento que prueban su realidad mediante la intuición sensible y que, en enlace con ésta y en conformidad con su forma, dada *a priori*, hacen posible la *experiencia*, que es un conocimiento *a posteriori* totalmente cierto.

* *

Pero contra esta certeza se eleva, en lo concerniente a la experiencia externa, una grave duda[53], no debida ciertamente al hecho de que el conocimiento de los objetos por su medio

sea más o menos incierto, sino al problema de si no se dará el caso de que el Objeto que ponemos fuera de nosotros esté siempre en nosotros; bien podría darse entonces la imposibilidad de conocer con certeza algo fuera de nosotros, en cuanto tal. La metafísica no perdería nada de sus progresos si dejara este problema sin decidir, porque las percepciones —y la forma de intuición de ellas— a partir de las cuales hacemos la experiencia según
277 principios a través de las categorías bien podrían estar en todo caso en nosotros; el problema de si a ellas corresponda o no algo fuera de nosotros no cambia nada en la ampliación del conocimiento, ya que no podemos atenernos en ningún caso a los Objetos sino sólo a nuestra percepción, que está siempre en nosotros.

* *
*

De ahí se sigue el Principio de división de la metafísica entera: no es posible conocimiento alguno de lo suprasensible por lo que respecta a la facultad especulativa de la razón (*Noumenorum non datur scientia*)[54].

* *

Esto es cuanto en la época moderna ha acontecido, como no podía por menos, en la filosofía trascendental antes de que la razón haya podido dar un paso, siquiera un paso, en la metafísica propiamente dicha mientras que, en Alemania, la filosofía leibnizo-wolffiana seguía confiada su camino por otro lado, con la convicción de haber puesto en manos de los filósofos, además del antiguo principio aristotélico de contradicción, una nueva brújula, a saber: el principio de razón suficiente [*Satz des zureichenden Grundes*][55] de la existencia de las cosas, a diferencia de la mera posibilidad de éstas en base a conceptos, así como el principio [*Satz*] de diferencia entre representaciones oscuras, claras pero aún confusas, y distintas,[56] a fin de establecer la diferencia ente intuición y conocimiento por conceptos; sin embargo, y con toda esta elaboración suya, esa filosofía sigue estando, sin saberlo, en el campo de la lógica, sin haber conseguido dar paso alguno hacia la metafísica y menos aún dentro de ella, probando con ello que no tenía desde luego clara noción de la diferencia entre juicios sintéticos y analíticos.

La proposición: «Todo tiene su fundamento» que conecta con: «Todo es una consecuencia», no puede pertenecer más que a la lógica, y la diferencia sólo puede establecerse entre juicios pensados de modo problemático y aquéllos que deben ser válidos asertóricamente; esa diferencia es meramente analítica dado que, si debiera valer para las cosas, o sea: que toda cosa tuviera que ser considerada sólo como consecuencia de la experiencia de otra cosa, entonces el principio de razón suficiente —que es lo que se tenía en consideración— no podría encontrarse en lugar alguno; contra esta incongruencia cabría buscar entonces refugio en la proposición de que una cosa (*ens a se*)[57] seguiría ciertamente teniendo, en todo caso, un fundamento de su existencia pero en sí misma, es decir que existiría como consecuencia de sí misma; así pues, si no se quiere poner de manifiesto el

absurdo, [se ve que] el principio [*Satz*] no podrá valer desde luego para las cosas, sino solamente para los juicios y, además, sólo para los juicios analíticos. Por ejemplo, la proposición: «Todo cuerpo es divisible» tiene ciertamente un fundamento, y un fundamento en sí misma, es decir: puede ser considerada como la consecución del predicado a partir del concepto de sujeto según el principio de contradicción, o sea según el Principio de los juicios analíticos; la proposición está pues fundada sólo en base a un principio *a priori* de la lógica, sin dar paso alguno en el campo de la metafísica, en el cual se trata de la ampliación del conocimiento *a priori*, cosa a la que los juicios analíticos nada aportan. Pero si el presunto metafísico[58] quisiera añadir al principio de contradicción el principio de razón, que es también lógico, [ello significaría] que ese tal no había especificado todavía por entero la modalidad de los juicios: tendría que añadir aún, en efecto, el principio de tercio excluso entre dos juicios contrapuestos contradictoriamente; sólo entonces habría establecido los Principios lógicos de posibilidad, de verdad —o sea realidad efectiva lógica— y de necesidad de los juicios, en los juicios problemáticos, asertóricos y apodícticos, en cuanto que todos ellos están sometidos a un Principio: el de los juicios analíticos. Esta omisión prueba que el metafísico no tenía siquiera noción clara en lo concerniente a la exhaustividad de la división.

Pero por lo que hace al Principio de Leibniz acerca de la diferencia lógica entre la índole distinta e indistinta de las representaciones [hay que decir que,] cuando él afirma que la primera especie de representaciones —llamada por nosotros mera intuición— es tan sólo el concepto confuso de su objeto, o sea que la intuición no difiere del concepto de las cosas más que por el grado de conciencia y no específicamente, de modo que, p. e., la intuición de un cuerpo con omnímoda conciencia de todas las representaciones allí contenidas proporcionaría el concepto del mismo como agregado de mónadas,[59] el filósofo crítico haría notar por el contrario que, según eso, la proposición: «Los cuerpos constan de mónadas» podría surgir de la experiencia por mera desmembración de la percepción, con sólo que nos fuera posible ver con suficiente agudeza (con apropiada conciencia de las representaciones parciales). Pero como la coexistencia de estas mónadas es representada como no siendo posible sino en el espacio, este metafísico a la antigua usanza se ve obligado a presentarnos el espacio como representación meramente empírica y confusa de la yuxtaposición de lo múltiple, [cuyas partes son] mutuamente externas.

Pero entonces, ¿en qué se basa tal metafísico para afirmar la proposición de que el espacio tiene tres dimensiones como proposición apodíctica *a priori*, si ni siquiera la más
279 clara conciencia de todas las representaciones parciales de un cuerpo le habría permitido sacar la consecuencia de que ello tenga que ser así sino, a lo sumo, afirmar el hecho de que es así, como la percepción le enseña? Y si acepta el espacio y su propiedad tridimensional como algo necesario y base *a priori* de toda representación de los cuerpos, ¿cómo explicará esa necesidad —imposible de desechar con sofismas— si, según su propia afirmación, no deja de ser de origen meramente empírico esa especie de representación, o sea sin necesidad alguna? Y aun en caso de que pretenda sustraerse a esta requisitoria aceptando el espacio con esa su propiedad —sea lo que sea de esa representación supuestamente confusa— será la

geometría misma, y por ende la razón, la que le demuestre por construcción de los conceptos, y no por conceptos que fluctúan en el aire, que el espacio y, por ende, aquello que lo llena: el cuerpo, no consta en modo alguno de partes simples; aun cuando quisiéramos concebir la posibilidad de este último en base a meros conceptos, nos veríamos ciertamente obligados a poner como fundamento lo simple, comenzando por las partes y prosiguiendo[60] hasta lo compuesto, con lo que se hace patente la necesidad de reconocer en última instancia que intuición (la representación del espacio es de esta especie) y concepto son tipos de representación enteramente diferentes según la especie, de modo que es imposible transformar la primera en el segundo por mera resolución de lo confuso de la representación. Lo mismo cabe decir justamente de la representación del tiempo.

Del modo de conferir realidad objetiva a los conceptos puros del entendimiento y de la razón

Representar un concepto puro del entendimiento como pensable en un objeto de experiencia posible significa conferirle realidad objetiva y, en general, dar una exposición de él[61]. Si tal exposición es imposible el concepto está vacío, es decir no alcanza a convertirse en conocimiento. Esta operación se llama esquematismo cuando la realidad objetiva es adjudicada al concepto directamente (*directe*) por medio de la intuición correspondiente al mismo, es decir, cuando este concepto es expuesto de modo inmediato; si no puede ser expuesto de ese modo sino únicamente en sus consecuencias (*indirecte*), la operación puede ser denominada simbolización[62] del concepto. El primer caso es el de conceptos de lo sensible; el segundo es un recurso de emergencia para conceptos de lo suprasensible, que no
280 pueden ser propiamente representados ni dados en experiencia posible alguna aun cuando pertenezcan necesariamente a un conocimiento, si bien posible meramente como práctico.

El símbolo de una idea (o de un concepto de la razón)[63] es una representación del objeto por analogía[64], es decir que tiene igual relación, por lo que hace a ciertas consecuencias, con la que el objeto en sí mismo tiene con sus propias consecuencias, aun cuando los objetos mismos sean de especie enteramente diversa; así, cuando me represento ciertos productos de la naturaleza: cosas organizadas, animales o plantas, en relación con su causa igual que si se tratara de un reloj en relación con el hombre como hacedor de éste, la relación de causalidad en general, como categoría, puede ser representada en ambos casos como lo mismo aun cuando yo siga sin tener noticia del sujeto de esta relación en su constitución (*Beschaffenheit*) interna; por tanto, sólo es posible exponer [en tal caso] el sujeto, pero no desde luego su constitución.

Si bien no puedo tener propiamente de este modo conocimiento teórico alguno de lo suprasensible, p. e., de Dios, sí puedo pensar sin embargo un conocimiento por analogía; además, es la razón la que se ve precisada a pensar así; las categorías están aquí a la base por pertenecer necesariamente a la forma del pensar, ya se dirija éste a lo sensible o a lo

suprasensible, aunque ellas, justamente por no determinar aún de por sí objeto alguno, no constituyan conocimiento[65].

De lo engañoso de los intentos de conceder realidad objetiva a los conceptos del entendimiento sin recurrir a la sensibilidad

Es contradictorio pensar por meros conceptos del entendimiento dos cosas mutuamente exteriores que fueran empero enteramente idénticas respecto a todas sus determinaciones internas (de cantidad y cualidad); se trata en todo caso de una y la misma cosa, sólo que pensada dos veces (numéricamente una).

Éste es el principio [*Satz*] leibniziano de los indiscernibles[66], al cual atribuye éste no poca importancia, pero que a la razón le choca fuertemente por la imposibilidad de concebir por qué una gota de agua en un lugar deba impedir que otra justamente igual se halle en otro lugar. El hecho del choque [*Anstoss*] prueba enseguida empero que, para ser conocidas, las cosas en el espacio no deben ser meramente representadas por conceptos del entendimiento como cosas en sí sino también, y según su intuición sensible, como fenómenos; y prueba igualmente que el espacio no es una disposición [*Beschaffenheit*] o relación de las cosas en sí mismas —como admitía Leibniz— y que puros conceptos del entendimiento no entregan por sí solos conocimiento alguno.

*　　*
*

Sección segunda

De lo conseguido desde la época de Leibniz y Wolff respecto al Objeto de la metafísica, o sea respecto a su fin final

281 En este período pueden dividirse los progresos de la metafísica en *tres estadios; en primer lugar*, en el del *avance* teórico dogmático; *en segundo lugar*, en el de la *suspensión* escéptica; en *tercer lugar*, en el del *acabamiento* práctico dogmático del camino de la metafísica, que accede por su parte a su fin final[67]. El primero se mueve simplemente dentro de los límites de la ontología; el segundo, en los de la cosmología trascendental o pura que, a título igualmente de doctrina de la naturaleza, o sea de cosmología aplicada, contempla la metafísica de la naturaleza corpórea y la de la naturaleza pensante: la una como objeto de los sentidos externos, la otra como objeto del sentido interno (*physica et psychologia rationalis*), según lo en ellos cognoscible *a priori*[68]. El tercer estadio es el de la teología, con todos los conocimientos *a priori* que a ella conduzcan y la hagan necesaria[69]. Queda

aquí desechada, con razón, la psicología empírica, introducida episódicamente en la metafísica por seguir el uso universitario[70].

Primer estadio de la metafísica, en el país y tiempo citados

En lo concerniente a la desmembración de los conceptos puros del entendimiento y de los principios *a priori* usados para el conocimiento de experiencia —desmembración en que consiste la ontología— no es posible negar a los dos filósofos citados y particularmente al célebre Wolff su gran mérito, al haber empleado mayor [capacidad de] distinción, precisión [*Bestimmtheit*] y esfuerzo por lograr solidez demostrativa en lo tocante a los fundamentos, de lo que en el campo de la metafísica se haya hecho en cualquier tiempo anterior o fuera de Alemania. Ahora bien, aparte de la falta de completud, debida a que la crítica no había
282 establecido aún una tabla de categorías según un Principio firme, se echaba en falta toda intuición *a priori*, desconocida desde luego como Principio e intelectualizada más bien por Leibniz, o sea transformada en meros conceptos confusos; tal fue la causa de que éste tuviera por imposible cuanto no pudiera hacer representable mediante meros conceptos del entendimiento y estableciera así principios que hacen violencia hasta al sano entendimiento y que no tienen consistencia alguna. Adelanto ejemplos de la aberración a que llevan tales Principios.

1) El principio de la identidad de los indiscernibles[71] (*principium identitatis indiscernibilium*) [dice] que, si nos hacemos de A y B —cosas plenamente idénticas respecto a todas sus determinaciones internas (cualidad y cantidad)— un concepto como [si se tratara] de dos cosas caemos en error, pues hemos de tomarlas por una y la misma cosa (*numero eadem*). Que podamos diferenciarlas sin embargo por sus lugares en el espacio, dado que espacios por entero semejantes e iguales pueden ser representados en exterioridad recíproca sin vernos precisados a decir que se trate de uno y el mismo espacio (si tal se hiciera podríamos reducir el entero espacio infinito a una pulgada cúbica, y aún menos), es algo que él [Leibniz] no podía admitir porque no aceptaba sino una diferenciación por conceptos, sin querer reconocer ninguna especie de representación distinta al concepto, o sea sin reconocer la intuición ni desde luego la intuición *a priori*, que pretendió por el contrario disolver en simples conceptos de coexistencia o sucesión, chocando así con el sano entendimiento [o sentido común], que nunca se dejará persuadir de que una gota de agua en un lugar pueda impedir que haya otra enteramente semejante e igual en otro lugar.

2) Su principio de razón suficiente, dado que él no creía pertinente situar a la base de éste ninguna intuición *a priori*, sino que reconducía la representación del mismo a meros conceptos *a priori*, tuvo como consecuencia que todas las cosas, consideradas

metafísicamente fueran [vistas como] compuestas de realidad y negación, del ser y del no ser, al modo como Demócrito componía todas las cosas en el espacio cósmico a partir de átomos y vacío; e [implicó también] que el fundamento de una negación no puede ser otro que la falta de [razón] o fundamento por cuyo medio venga algo a ser puesto, o sea: que en la negación no hay realidad alguna, produciendo de este modo, a partir de todo el llamado mal metafísico y su unificación con el bien de la misma especie, un mundo hecho de pura luz y sombra, sin tener en cuenta que para colocar un espacio en la sombra hace falta que haya ahí un cuerpo, o
283 sea algo real que resista a la luz y la impida penetrar en el espacio. Según él, el dolor tendría a la base únicamente la falta de placer; el vicio, la de tendencias virtuosas, y el reposo de un cuerpo móvil, la fuerza motriz, porque por meros conceptos una realidad = *a* no puede ser contrapuesta a una realidad = *b*, sino solamente a la falta = 0; no se da cuenta [además] de que en la intuición externa *a priori*, o sea en el espacio, cabe enlazar una contraposición de lo real (de la fuerza motriz) a algo real distinto, es decir a una fuerza motriz en dirección contrapuesta, así como también, por analogía, en la intuición interna pueden ser enlazados impulsos reales mutuamente contrapuestos en un sujeto; la consecuencia cognoscible *a priori* de este conflicto entre realidades sería, pues, negación; pero para ello habría tenido ciertamente que aceptar direcciones contrapuestas, cosa que únicamente cabe representar en la intuición, no en meros conceptos; así es como se originó el Principio, que repugna al sano entendimiento y aun a la moral, según el cual todo lo malo sería como fundamento = 0, mera restricción o, como dicen los metafísicos, lo formal de las cosas. De este modo, y por haberlo puesto en meros conceptos, su principio de razón suficiente no le ayudó en lo más mínimo a rebasar el principio de los juicios analíticos: el principio [*Satz*] de contradicción, ni a extenderse sintéticamente *a priori* mediante la razón.

3) Su sistema de la armonía preestablecida[72], aunque enderezado propiamente a explicar la comunidad de alma y cuerpo, tenía que haber permitido explicar en general la posibilidad de comunidad de sustancias diversas, gracias a la cual se constituiría el todo; era sin duda inevitable llegar a esto porque en virtud de sus conceptos, y si ninguna otra cosa se les añade, las sustancias tienen que ser representadas como perfectamente aisladas; en virtud de su subsistencia, a ninguna de ellas puede inherir accidente alguno fundado en otra sustancia; aun cuando existieran otras, ninguna podría sin embargo depender en nada de éstas aun en el caso de que todas dependieran de un tercero (el ser originario) como efectos de su causa; no hay pues ninguna razón [*Grund*] por la que los accidentes de una sustancia tengan que fundarse en otra sustancia externa y de la misma especie, por lo que hace a su estado. De modo que, aun
284 cuando como sustancias del mundo deban estar en comunidad, ésta tiene que ser meramente ideal, incapaz de todo influjo real (físico), ya que ello implica la posibilidad de interacción como si ésta se entendiera a partir de su mera existencia (cosa que sin embargo no es así); e. d. habría que aceptar al autor de la existencia como si fuera un artista que, ya al comienzo del mundo, hubiera dispuesto o modificara según el caso estas sustancias, en sí plenamente aisladas, de modo tal que armonizaran entre sí igual que en la conexión de causa y efecto, o sea como si ejercieran efectiva influencia unas sobre otras. Así, y dado que tampoco el sistema de las causas ocasionales parece ser apto para [servir de] explicación a partir de un

único Principio, tuvo que surgir el *systema harmoniae praestabilitae*, la ficción más prodigiosa que jamás haya excogitado la filosofía, y todo ello únicamente por la pretensión de explicar y hacer concebible todo a partir de conceptos.

Si, por el contrario, se admite la intuición pura del espacio como aquello que *a priori* está a la base de todas las relaciones externas, constituyendo un solo espacio, entonces todas las sustancias están enlazadas gracias a él en relaciones que hacen posible el influjo físico y constituyen un todo; de este modo todos los seres [*Wesen*], como cosas en el espacio, constituyen en su conjunto un solo mundo, sin que pueda haber más mundos separados entre sí; si este principio [*Satz*] de la unidad del mundo fuera aducido por simples conceptos, sin poner a la base aquella intuición, no podría de ninguna manera ser probado.

4) Su monadología. Por meros conceptos, todas las sustancias del mundo son, o bien simples, o bien compuestas a partir de lo simple. Pues la composición no es más que una relación, sin la cual las sustancias, en cuanto tales, tendrían igualmente que mantener su existencia; y lo que resta cuando se suprime [*aufhebe*] toda composición es lo simple. Por tanto, pensados por el solo entendimiento como agregados de sustancias, todos los cuerpos se componen de sustancias simples. Pero toda sustancia debe tener ciertas determinaciones reales internamente inherentes, aparte de la relación que las sustancias mantengan entre sí y la fuerzas por las que puedan ejercer influjo mutuo; es decir, no basta con atribuirles accidentes consistentes únicamente en relaciones externas, sino que hay que concederles además otros que se refieran meramente al sujeto, o sea relaciones internas. Pero las únicas determinaciones reales internas —susceptibles de ser atribuidas a un simple— de que tenemos noticias son las representaciones y lo que de éstas depende; pero como no pueden
285 ser atribuidas a los cuerpos tienen que serlo a las partes simples de éstos, a menos que se pretenda aceptarlas como sustancias del todo vacías internamente. Ahora bien, las sustancias simples que tienen en sí facultad de representación son denominadas por Leibniz mónadas. Así pues los cuerpos constarían de mónadas espejos del universo, o sea dotadas de fuerzas de representación, que difieren de las sustancias pensantes sólo por su falta de conciencia y son denominadas por ello mónadas somnolientas; ignoramos si el destino las despertará algún día o si no las habrá hecho acaso despertar y dejado caer de nuevo en el sueño una y otra vez, infinitamente, para volver a despertarlas y elevarlas gradualmente en forma de seres vivos hasta el estadio de almas humanas e incluso hacia estadios más altos[73]; es éste una especie de mundo encantado a cuya admisión debe haberse visto inducido ese hombre célebre por la sola razón de que él veía en las representaciones sensibles, como fenómenos, no un tipo de representación totalmente diferente de todos los conceptos, o sea intuición —como debe ser — sino un conocimiento, aunque confuso, por conceptos que tienen su sede en el entendimiento y no en la sensibilidad.

El principio de la identidad de los indiscernibles, *el principio* de razón suficiente, *el sistema de la armonía preestablecida* y la *monadología*, en fin, constituyen en suma lo nuevo que Leibniz y tras él Wolff —cuyo mérito como metafísico fue mucho mayor en filosofía práctica— han intentado aportar a la metafísica de la filosofía teórica. Que estos intentos merezcan llamarse progresos de la metafísica, aun cuando se esté de acuerdo en que bien

puedan haberlos preparado, es algo que puede quedar sometido al final de este estadio al juicio de quienes no se dejan engañar por grandes nombres.

A la parte teórica y dogmática de la metafísica pertenece igualmente la doctrina general y racional de la naturaleza, es decir la filosofía pura relativa a objetos de los sentidos, sea de los externos[74], e. d. la doctrina racional de los cuerpos, o del sentido interno, la doctrina racional del alma; éstas aplican los Principios de posibilidad de una experiencia en general a un doble tipo de percepciones, sin poner por lo demás a la base otra cosa empírica que no sea el hecho de que hay dos tipos de objetos así.— En ambos casos puede darse solamente[75]
286 tanta ciencia cuanta matemática, e. d. construcción de conceptos, pueda ser aplicada a ellos; por consiguiente, lo espacial de los objetos de la física es más capaz [de ser determinado] *a priori* que la forma del tiempo, la cual está a la base de la intuición mediante el sentido interno y tiene solamente una dimensión[76].

En la física racional, los conceptos de espacio lleno y vacío, de movimiento y fuerzas motrices, pueden y tienen que ser conducidos a sus Principios *a priori*, mientras que los solos Principios *a priori* de la psicología racional están representados por el concepto de la inmaterialidad de una sustancia pensante, el de su cambio y el de la identidad de la persona en los cambios; todo lo demás no es sino psicología o más bien antropología, pues puede probarse que nos es imposible saber si, separado del cuerpo, tenga el Principio de vida en el hombre (e. d. el alma)[77] poder alguno sobre el pensar y en qué consista tal capacidad; aquí depende todo únicamente del conocimiento empírico, e. d. del conocimiento que podamos adquirir en la vida, o sea en el enlace del alma con el cuerpo; para el fin final de la metafísica, consistente en el intento de trascender lo sensible y pasar a lo suprasensible, ese conocimiento es por tanto inadecuado. Hay que encontrar ahora tal paso en la segunda época de los intentos puramente racionales en filosofía, época que pasamos ya a presentar[78].

[SEGUNDO MANUSCRITO]

Segundo estadio de la metafísica

Si al primer estadio de la metafísica se le puede denominar estadio de la ontología no es porque enseñe a indagar lo esencial de nuestros conceptos de las cosas mediante análisis de sus notas, lo cual es asunto de la lógica, sino porque enseña de qué modo nos hacemos conceptos *a priori* de cosas y cuáles son esos conceptos, a fin de subsumir bajo ellos lo que pueda sernos dado en la intuición en general, lo cual a su vez no podría suceder sino en la medida en que la forma de la intuición *a priori* nos haga cognoscibles esos Objetos en el espacio y en el tiempo simplemente como fenómenos, no como cosas en sí; en este estadio se ve la razón incitada a hacer incesantes progresos hacia lo incondicionado en una serie de condiciones subordinadas unas a otras y a su vez incesantemente condicionadas, dado que
287 ningún espacio y ningún tiempo pueden ser nunca representados más que como parte de un espacio o tiempo dados aún mayores, en los cuales hay que buscar empero las condiciones de lo que nos es dado en toda intuición, a fin de llegar a acceder a lo incondicionado.

El segundo gran progreso que se exige ahora de la metafísica es el acceso, partiendo de lo condicionado en objetos de experiencia posible, a lo incondicionado[1], ampliando el conocimiento de éstos hasta el acabamiento de la serie por medio de la razón (pues lo acontecido hasta entonces se hacía mediante entendimiento y Juicio); por consiguiente, el estadio que la metafísica debe recorrer ahora puede ser denominado estadio de la cosmología trascendental[2], ya que espacio y tiempo deben ser considerados en su magnitud total como omnitud[3] de todas las condiciones y representados como continentes de todas las cosas efectivamente reales y, conectadas; o sea que el todo de éstas, en la medida en que llenan el espacio y el tiempo, debe ser representado bajo el concepto de un mundo.

Las condiciones sintéticas {*principia*) de posibilidad de las cosas, es decir sus fundamentos de determinación (*principia essendi*), son buscadas aquí para lo condicionado (*principiatis*), y ello en la totalidad de la serie ascendente, en la cual están subordinadas las condiciones entre sí, a fin de acceder a lo incondicionado (*principium, quod non est principiatum*). Tal es lo que, para su propia satisfacción, exige la razón. Con la serie descendente, de la condición a lo condicionado, no hay mayor problema, pues la razón no tiene aquí necesidad de totalidad absoluta; la totalidad puede quedarse aquí en forma de secuencia siempre inacabada, porque con sólo que el fundamento supremo del que dependen las consecuencias esté dado[4], éstas se siguen de suyo.

Ahora bien, resulta que en el espacio y el tiempo todo está condicionado, y que lo incondicionado en la serie ascendente de las condiciones es sencillamente inalcanzable. Pensar como incondicionado el concepto de un todo absoluto de meros condicionados es algo que contiene contradicción; lo incondicionado puede ser pues considerado sólo como miembro de la serie a la que él, como fundamento que no es ya consecuencia de ningún otro, delimita; y es la imposibilidad de sondear un fundamento que atraviese todas las clases de categorías —dado que éstas son aplicadas a la relación de las consecuencias respecto a sus

fundamentos— lo que enredará a la razón consigo misma en un conflicto inextricable mientras los objetos en el espacio y el tiempo sean tomados por cosas en sí mismas y no por meros fenómenos[5], algo de tal modo inevitable antes de la época de la crítica de la razón pura que tesis y antítesis se aniquilaban alternativamente una a la otra de manera incesante, arrojando
288 así a la razón al escepticismo más desesperado; era tal la desventura de la metafísica que ésta, no podía satisfacer en ningún caso en los objetos de los sentidos su exigencia de incondicionado, ni tampoco pensar siquiera en transcender a lo suprasensible, cosa que constituye sin embargo su fin final[*].

Si ahora, a fin de acceder a lo incondicionado, progresamos en la serie ascendente: de lo condicionado a las condiciones de un todo cósmico, se encontrarán las siguientes contradicciones, sean verdaderas o simplemente aparentes, de la razón consigo misma en el conocimiento teórico y dogmático de un todo cósmico dado. *En primer lugar*, según las ideas matemáticas de la composición o división de lo homogéneo; *en segundo lugar*, según las ideas dinámicas de la fundación de la existencia de lo condicionado en la existencia incondicionada[6].

[I. Respecto a la *magnitud extensiva* del mundo en la mensuración de éste, es decir respecto a la adición —como medida— de la unidad homogénea e igual, con el fin de obtener un concepto determinado de aquél; y ello, a) de su magnitud espacial y b) de su magnitud temporal, puesto que ambas son dadas; la última magnitud debe medir el tiempo transcurrido en la duración del mundo; en ambos casos afirma la razón con igual fundamento que esa magnitud es infinita y que no lo es, o sea que es finita. Pero lo digno de nota es que la prueba de ambas proposiciones no puede hacerse de manera directa, sino sólo apagógicamente[7], es decir por refutación de lo contrario.

a) *La tesis* [es]: el mundo según su magnitud es infinito en el espacio; pues si fuera finito, estaría limitado entonces por el espacio vacío, él mismo infinito aunque no sea nada existente en sí; ello presupondría la existencia de algo como objeto de percepción posible, a saber la de un espacio que no contiene nada real pero que sería un continente en cuanto límite de lo real, es decir en cuanto última condición observable de lo recíprocamente limitado en el espacio; y esto es contradictorio, pues el espacio vacío no puede ser percibido ni comportar una existencia (palpable).

289 b) *La antítesis* [es]: el mundo es infinito también en el tiempo transcurrido. Si hubiera tenido un inicio, éste habría estado precedido por un tiempo vacío que habría hecho del nacimiento del mundo y, por ende, de la nada[8] a él precedente un objeto de experiencia posible, lo cual es contradictorio.

II. Respeto a la magnitud *intensiva*, o sea el grado en que ésta llena el espacio y el tiempo, se muestra la antinomia siguiente, a) *Tesis*: las cosas corporales en el espacio constan de partes simples; si se admitiera lo contrario, las partes serían ciertamente sustancias; pero si toda su composición quedara reducida a mera relación, no habría entonces nada más que el mero espacio, como mero sujeto de todas las relaciones. Por tanto, los cuerpos no se compondrían de sustancias, cosa que están en contradicción con la presuposición.— b) *Antítesis*: los cuerpos no constan de partes simples.]

Según las primeras [, las ideas matemáticas], viene entonces a darse aquí una antinomia en el concepto de magnitud de las cosas del mundo, sea del espacio o del tiempo; y ello lo mismo si ascendemos de las partes dadas, condicionadas omnímodamente, hasta el todo incondicionado, que si descendemos del todo dado hasta las partes incondicionadamente pensadas.— En lo concerniente a la primera antinomia, lo mismo si se acepta que el mundo es infinito en el espacio y en el tiempo transcurrido que si se acepta que es finito, se enreda uno inevitablemente en contradicciones consigo mismo. Pues si el mundo, así como el espacio y el tiempo transcurrido que él ocupares dado como magnitud infinita, es entonces una magnitud dada, pero nunca dable por completo; y esto es contradictorio.— Si cada cuerpo o cada tiempo, en el cambio de estado de las cosas, consta de partes simples, como lo mismo el espacio que el tiempo son divisibles al infinito (cosa que prueba la matemática), tiene que ser dada una cantidad [*Menge*] infinita que, sin embargo, por su propio concepto nunca puede ser dada por entero, lo cual es igualmente contradictorio.

Lo mismo ocurre con la segunda clase de ideas [, las] de lo incondicionado dinámico. Por una parte se dice: No hay libertad alguna, sino que todo acontece en el mundo por necesidad natural. Pues en la serie de efectos referidos a sus causas el mecanismo de la naturaleza domina por entero, o sea, todo cambio está predeterminado por el estado precedente. Por otra parte, a esta afirmación general se opone la antítesis: algunos eventos tienen que ser pensados como posibles por libertad; no todos pueden estar sometidos a la ley de la necesidad natural, pues entonces acontecería todo solamente de manera condicionada, y por consiguiente no
290 cabría encontrar nada incondicionado en la serie de las causas; pero aceptar una totalidad de condiciones en una serie de meros condicionados es una contradicción.

Por último, y perteneciente a la clase dinámica, la tesis según la cual puede que no todo sea contingente en la serie de las causas sino que haya un ser existente, aunque sea por lo demás bastante clara adolece sin embargo de la antítesis, a saber: que ningún ser por nosotros pensable puede ser pensado como causa absolutamente necesaria de los otros seres del mundo; [se trata de] una contradicción fundada, porque entonces pertenecería aquél a las cosas del mundo en cuanto miembro de la serie ascendente de efectos y causas, serie en la que no hay causalidad incondicionada, pero que aquí tendría sin embargo que aceptarse como incondicionada, lo cual es contradictorio.

Nota. Si la tesis: El mundo es en sí infinito, significase que es mayor que todo número (en comparación con una medida dada), la tesis es entonces falsa, pues un número infinito es una contradicción.— Si lo que se quiere decir es que no es infinito, ello es bien verdad, sólo que entonces no se sabe lo que el mundo es. Y si digo que es finito, también esto es falso, porque su límite no es objeto de experiencia posible. Digo pues que lo mismo lo concerniente al espacio dado que lo al tiempo transcurrido viene exigido como tal sólo a los efectos de la oposición. Ambas [proposiciones] son falsas, ya que ni la experiencia posible tiene límite ni puede ser infinita; y el mundo como fenómeno no es sino el Objeto de la experiencia posible.

*   *

*

Al respecto se presentan las siguientes observaciones.

En primer lugar, la proposición [de] que para todo lo condicionado tiene que darse un absolutamente incondicionado vale como principio para todas las cosas, igual que se piensa el enlace de éstas mediante la razón pura, es decir, como enlace de las cosas en sí mismas. Pero si en su aplicación se encontrase que, a menos de caer en contradicción, la proposición es inaplicable a los objetos en el espacio y el tiempo, no sería posible escapar a esta contradicción sino admitiendo que los objetos en espacio y tiempo, como Objetos de experiencia posible, no tienen que ser considerados como cosas en sí mismas, sino como meros fenómenos, cuya forma reside en la constitución subjetiva de nuestro modo de intuirlos.

291 Así pues, la antinomia de la razón pura conduce de nuevo inevitablemente a esa constitución de nuestro conocimiento, y lo que antes había sido probado *a priori* de manera dogma tica en la analítica viene a ser confirmado sin contradicción posible aquí, en la dialéctica mediante una suerte de experimento de la razón que ésta instituye en su propia facultad [y capacidad]. En el espacio y el tiempo es imposible encontrar lo incondicionado que la razón precisa, de modo que a ésta no le queda sino progresar perdurablemente hacia las condiciones, sin esperanza de que acabe tal progreso.

En segundo lugar, el conflicto de estas proposiciones de la razón no es meramente lógico; no se trata de la contraposición analítica[9] (*contradictorie oppositorum*) o sea no es una mera contradicción; si así fuere, al ser una de ellas verdadera la otra tendría que ser falsa, y viceversa. Por ejemplo: *el mundo es infinito según el espacio*, comparada con la antítesis: *no es infinito en el espacio*; sino que es un conflicto transcendental de la oposición sintética (*contrarie oppositorum*); por ejemplo: *el mundo es finito según el espacio* es una proposición que dice más de lo requerido para que haya contraposición lógica; pues no dice meramente que en el progreso hacia las condiciones no se hallará lo incondicionado, sino también que esta serie de condiciones subordinadas entre sí es, no obstante, un todo absoluto; dos proposiciones que pueden ser por ello ambas falsas —igual que en la lógica se contraponen entre sí dos juicios como contrarios (*contrarié opposita*)— y que de hecho lo son, además, porque se habla aquí de fenómenos como de cosas en sí mismas.

En tercer lugar: tesis y antítesis pueden contener aún menos de lo requerido para que haya contraposición lógica, y ser de este modo ambas verdaderas —igual que en la lógica dos juicios se contraponen entre sí meramente por la diversidad de sujetos (*judicia subcontraria*)— y esto es de hecho lo que pasa con la antinomia de los principios dinámicos cuando el sujeto de los juicios contrapuestos es tomado en ambos casos con significación diversa; por ejemplo, el concepto de causa como *causa phaenomenon* en la tesis: *toda causalidad de los fenómenos* [*Phänomene*] *del mundo sensible está sometida al mecanismo de la naturaleza*, parece estar en contradicción con la antítesis: *alguna causalidad de estos fenómenos no está sometida a esta ley*; pero no hay que encontrar necesariamente contradicción aquí, pues en la antítesis puede ser tomado el sujeto en un sentido distinto al de la tesis; es decir, el sujeto mismo puede ser pensado como *causa noumenon*, en cuyo caso las

dos proposiciones podrían ser verdaderas, y el sujeto mismo, como cosa en sí, podría estar
292 libre de la determinación de la necesidad natural mientras, como fenómeno y con respecto a la misma acción, no es libre[10]. Lo mismo acontece con el concepto de un ser necesario.

En cuarto lugar, esta antinomia de la razón pura, que parece provocar necesariamente el estado escéptico de suspensión de la razón pura, lleva en definitiva por mediación de la crítica a progresos dogmáticos de esa misma razón al poner de relieve que un tal noúmeno como Cosa en sí, aun cuando sea suprasensible, es efectivamente cognoscible incluso según sus leyes, al menos desde el punto de vista práctico.

La libertad de arbitrio es este suprasensible que, en virtud de leyes morales, no sólo es dado como verdaderamente efectivo en el sujeto sino que es también determinante en el respecto práctico por lo que hace al Objeto; este suprasensible, que no sería en modo alguno cognoscible en respecto teórico, es entonces el auténtico fin final de la metafísica.

La posibilidad de un tal progreso de la razón con ideas dinámicas está fundada en el hecho de que, en éstas, la composición de la conexión propia del efecto con su causa, o de lo contingente con lo necesario, no puede ser un enlace de lo homogéneo, como en la síntesis matemática, sino que fundamento y consecuencia, condición y condicionado pueden ser de especie diversa; así en el paso progresivo de lo condicionado a la condición, de lo sensible a lo suprasensible, [entendido] como condición suprema, puede acontecer un paso trascendente según principios.

* *
*

Las dos antinomias dinámicas dicen menos de lo requerido para que haya oposición, por ejemplo en el caso de [que sean] dos proposiciones particulares. Por consiguiente, ambas pueden ser verdaderas.

En las antinomias dinámicas cabe aceptar algo heterogéneo como condición.— Asimismo, ahí se tiene algo por lo que puede llegar a ser conocido lo suprasensible (Dios, que es a donde propiamente se encamina el fin), ya que una ley de la libertad es dada como suprasensible.

El fin final está pues dirigido a lo suprasensible en el mundo (la naturaleza espiritual del alma) y fuera de él (Dios), o sea a la inmortalidad y la teología.

Tercer estadio de la metafísica

Paso trascendente dogmático-práctico a lo suprasensible

Ante todo ha de tenerse bien en cuenta que en todo este tratado, y en conformidad con el tema propuesto por la Academia, la metafísica es mentada meramente como ciencia teórica o,

con otra denominación posible, como *metafísica de la naturaleza*, por lo que su paso trascendente a lo suprasensible no debe entenderse como paso a una ciencia racional totalmente distinta, a una ciencia racional práctica y moral que puede ser denominada *metafísica de las costumbres*; ello significaría extraviarse en un campo totalmente diferente (*μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*)[11], pues aunque esta última tenga como objeto algo suprasensible: la libertad, ésta no es considerada según lo que ella sea por naturaleza, sino según el tipo de Principios prácticos que fundamente en vista de la conducta (*Thuns und Lassens*).

Ahora bien, todas las investigaciones empleadas en el segundo estadio muestran qué lo incondicionado no puede ser de ninguna manera encontrado en la naturaleza, es decir, en el mundo sensible, aun cuando deba ser aceptado necesariamente. Sin embargo, de lo suprasensible no hay conocimiento dogmático-teórico alguno (*noumenorum non datur scientia*). Así pues, un paso trascendente dogmático-práctico de la metafísica de la naturaleza es algo que parece contradecirse a sí mismo, de modo que parece imposible este tercer estadio de la misma.

Sólo que, entre los conceptos propios del conocimiento de la naturaleza, sea éste del tipo que sea, nos encontramos con uno cuya particularidad estriba en que por su medio podemos hacer que nos sea inteligible [*verständlich*] no lo que hay en el Objeto, sino lo que nosotros colocamos en él; no es pues propiamente parte integrante del conocimiento del objeto, sino un medio o fundamento cognoscitivo dado por la razón; es ciertamente fundamento del conocimiento teórico, pero no tiene el sentido de conocimiento dogmático: es el concepto de una *finalidad* de la naturaleza[12] que pueda ser también un objeto de experiencia; es pues un concepto inmanente, no trascendente[13]; tal es, p. e., el concepto de la estructura de ojos y oídos, de la cual no se da empero por lo que hace a la experiencia más conocimiento que el aducido ya por Epicuro, a saber que, luego que la naturaleza ha formado ojos y oídos, nosotros los utilizamos para ver y oír, cosa que no prueba que la causa misma que los haya
294 producido tuviera la intención de formar esta estructura en conformidad al fin señalado[14], pues éste no se puede percibir, sino que lo introducimos por medio de un mero raciocinar al solo fin, igualmente, de reconocer una finalidad en tales objetos.

Tenemos pues un concepto de una teleología de la naturaleza, y un concepto *a priori*, pues en otro caso no nos estaría permitido hacerlo entrar en nuestra representación de Objetos de la naturaleza sino únicamente extraerlo de ésta, como intuición empírica; y la posibilidad *a priori* de un tipo tal de representación —que no es aún conocimiento alguno— está fundada en el hecho de que percibimos en nosotros mismos una facultad, una capacidad de conexión según fines (*nexus finolis*)[15].

Así, aun cuando las doctrinas de la teleología física[16] (acerca de fines de la naturaleza) no puedan ser nunca dogmáticas[17] ni tampoco proporcionar el concepto de un fin final[18], o sea de lo incondicionado en la serie de los fines, sigue habiendo sin embargo el concepto de la libertad tal como se presenta incluso en la cosmología, o sea como causalidad sensiblemente incondicionada; se trata desde luego de un concepto que los escépticos han puesto en tela de juicio, pero que sigue sin ser refutado; y con él se da también el concepto de

un fin final, de valor indiscutible en el respecto moralmente práctico[19], aun cuando su realidad objetiva, como en general la de toda finalidad de objetos dados o pensados, no pueda ser asegurada de manera dogmáticamente teórica.

Este fin final de la razón pura práctica es el bien supremo, en la medida en que sea posible en el mundo[20]; pero no hay que buscarlo simplemente en lo que la naturaleza pueda proporcionar, o sea en la felicidad (la suma máxima de placer), sino en la exigencia suprema y sola condición bajo la cual puede la razón asignar felicidad a los seres racionales del mundo, o sea en la conducta ética de éstos que sea más conforme a ley.

Este objeto de la razón es suprasensible; progresar hacia él como fin final es un deber; así pues, tiene que haber sin duda un estadio de la metafísica en el que se dé este paso trascendente y se progrese en él. Pero ello es imposible sin alguna teoría; puesto que el fin final no está por entero en nuestro poder, tenemos que hacernos por consiguiente un concepto teórico de la fuente de que aquél pueda brotar. No obstante, una teoría semejante no puede tener lugar conforme a aquello que nosotros conocemos en los Objetos, sino en todo caso en conformidad a aquello que nosotros colocamos allí, dado que el objeto es suprasensible.— Así pues, esta teoría tendrá lugar sólo en un respecto prácticamente dogmático; y solamente en este respecto podrá asegurar a la idea de fin final una suficiente realidad objetiva.

295 Por lo que concierne al concepto del fin, éste es hecho en cada caso por nosotros mismos, mientras que el del fin final tiene que ser hecho *a priori* por la razón.

Estos conceptos facticios[21] o más bien, en un respecto teórico, estas ideas trascendentes, establecidas según el método analítico son tres, a saber: lo suprasensible *en nosotros, sobre* nosotros y *después de* nosotros.

1) La *libertad*; por ella hay que empezar, dado que de lo suprasensible de los entes del mundo no conocemos *a priori*, o sea dogmáticamente, más que las leyes denominadas leyes morales, pero sólo en la intención práctica, única bajo la cual es posible el fin final; según éste, pues, la *autonomía* de la razón pura práctica es aceptada al mismo tiempo como *autocracia*[22], es decir como facultad de alcanzar incluso aquí, en la vida terrena, lo concerniente a la condición formal de esa facultad, es decir la eticidad, a pesar de todos los impedimentos que las influencias de la naturaleza puedan producir en nosotros como seres sensibles, en cuanto que al mismo tiempo somos seres inteligibles; esa facultad es la *fe en la virtud*, que es, *en nosotros*, el Principio para acceder al bien supremo.

2) *Dios*; el Principio omnisuficiente del sumo bien, *sobre nosotros*: aquello que, como autor moral del mundo, suple nuestra incapacidad en vista también de la condición material de ese fin final, o sea respecto a una felicidad en el mundo adecuada a la moralidad.

3) *Inmortalidad*; es decir perduración de nuestra existencia *después de nosotros*[23], entendidos como hijos de la tierra, con el progreso al infinito de las consecuencias morales y físicas adecuadas a la conducta moral de esa existencia.

Estos mismos momentos del conocimiento dogmático-práctico de lo suprasensible, establecidos [ahora] según el método sintético, se inician a partir de aquél que posee sin limitaciones el sumo bien originario, progresan a lo derivado (por libertad) en el mundo sensible, y terminan en las consecuencias de este objetivo fin final de los hombres en un

mundo futuro inteligible; están pues ligados sistemáticamente aquí según el orden: Dios, libertad e inmortalidad.

En lo concerniente a la disposición natural [*Anliegen*] de la razón humana de determinar —y— destinar [*Bestimmung*] esos conceptos a un conocimiento efectivo, no se precisa de prueba alguna; dado que la metafísica se ha convertido en campo necesario de investigación sólo por satisfacer esa disposición, no precisa de justificación ninguna respecto a su
296 incesante trabajo hacia este fin.— Pero respecto a eso suprasensible cuyo conocimiento es su fin final, ¿ha conseguido algo la metafísica desde la época de Leibniz y Wolff? ¿En qué medida? Y ¿qué puede conseguir en general? Ésa es la pregunta que debe ser contestada si la metafísica está dirigida a la cumplimentación del fin final, que es el motivo de que haya en general metafísica.

Solución del problema de la Academia

I
¿Qué clase de progresos puede hacer la metafísica respecto a lo suprasensible?

Por la Crítica de la razón pura se ha probado suficientemente que no puede haber en modo alguno conocimiento teórico más allá de los objetos de los sentidos, y menos conocimiento teórico dogmático, ya que en este caso tendría que ser conocido todo *a priori* por conceptos; la razón de ello es simple: para procurar a todos los conceptos una realidad objetiva es necesario poder colocar a su base una intuición; ahora bien, toda nuestra intuición es sensible. Con otras palabras: no podemos conocer nada de la naturaleza de objetos suprasensibles, de Dios, de nuestra propia capacidad de libertad o de nuestra alma (separada del cuerpo), nada que concierna a las consecuencias y efectos de ese Principio interno de todo lo perteneciente a la existencia de estas cosas y que pueda hacernos mínimamente explicables los fenómenos de las mismas [e. d., el que aparezcan,] y cognoscible su Principio, el Objeto mismo.

Ahora bien, aquí interesa saber tan sólo si, a pesar de todo, no podría haber un conocimiento dogmáticamente práctico de estos objetos suprasensibles; ello vendría a ser entonces el tercer estadio de la metafísica, que cumplimentaría por entero el fin de ésta.

En este caso tendríamos que investigar la cosa suprasensible no según lo que ella sea en sí, sino sólo según el modo en que tengamos de pensarla y de admitir[24] su constitución en vista de su adecuación, para nosotros, al Objeto dogmático-práctico del puro Principio moral, es decir al fin final, que es el supremo bien. No nos ocuparíamos entonces de
297 investigaciones relativas a la naturaleza de las cosas, que nosotros mismos nos hacemos [, nos figuramos] en un respecto práctico de mera necesidad; cosas que quizá no existan en

modo alguno fuera de nuestra idea y que quizá no pueda siquiera haber (aun cuando no contengan por lo demás ninguna contradicción), dado que en ese caso no haríamos sino extraviarnos en lo trascendente [*überschwengliche*]; lo que nosotros queremos saber en cambio es qué principios morales estén a la base de las acciones y si son adecuados a esa idea que, en virtud de la razón, se nos ha hecho absolutamente necesaria; vendría a darse entonces un conocer y saber prácticamente dogmático de la constitución [*Beschaffenheit*] del objeto, a la vez que se renunciaría completamente a un conocer teórico (*suspensio judicii*) [25], de modo que la primera y casi única cuestión sería la de definir en ese tipo de conocer esta modalidad de nuestro asentimiento [*Fürwahrhaltens*][26], cuidando de no decir ni demasiado poco (como el simple opinar) ni demasiado (como cuando se tiene algo por probable), a fin de impedir que el escéptico gane la partida.

Ahora bien, la persuasión es un asentimiento en el que no cabe distinguir de suyo si se basa en fundamentos meramente subjetivos y objetivos, al contrario de la convicción puramente sentida, en la que el sujeto cree ser consciente de fundamentos objetivos y de su suficiencia aun cuando no la pueda expresar, o sea establecer distintamente en su conexión con el Objeto; es imposible contar ambos casos entre las modalidades de asentimiento en el conocimiento dogmático, sea teórico o práctico, dado que éste debe ser un conocimiento a partir de Principios, capaz pues de representación distinta, inteligible y comunicable.

La significación de este asentimiento, diverso[27] del opinar y del saber, en cuanto basado en un enjuiciamiento en el respecto teórico, no puede atribuirse sino a la expresión *creer*, bajo la cual se entiende una admisión, una presuposición (hipótesis)[28] que es necesaria sólo por basarse necesariamente en una regla objetiva práctica de la conducta que, aunque no nos permite la intelección teórica de la posibilidad de llevarla a cabo ni del Objeto en sí que de ella resulta, hace sin embargo que reconozcamos allí, subjetivamente, el único modo de concordancia de la misma con el fin final.

Una fe tal consiste en el asentimiento a una proposición teórica: p. e., *hay un Dios*, por parte de la razón práctica —considerada en este caso como razón pura práctica— en donde el fin final mantiene la concordancia de nuestro esfuerzo hacia el bien supremo bajo una regla práctica absolutamente necesaria, o sea moral, cuyo efecto no podemos pensar empero como
298 posible más que bajo la presuposición de la existencia de un bien supremo originario, viéndonos obligados a admitir *a priori* este último en el respecto práctico.

Así, para la parte del público que nada tiene que ver con el comercio de cereales, la previsión de una mala cosecha es mera *opinión*; después de que la sequía ha sido continua a lo largo de toda la primavera, un *saber*, pero para el comerciante[29], cuyo fin y ocupación es realizar ganancias mediante este comercio, que la cosecha resulte mala es una *creencia*: tendrá que ahorrar sus reservas y decidirse a hacer algo al respecto, dado que ello afecta a su ocupación y negocio; sólo que la necesidad de tal decisión está condicionada por reglas de prudencia, mientras que la decisión que presupone una máxima ética descansa en un Principio absolutamente necesario.

Por consiguiente la creencia, en el respecto moralmente práctico, tiene igualmente en sí un valor moral, dado que contiene una libre adhesión. El *Credo*[30] de los tres artículos de la

confesión de la razón pura práctica: Creo en un solo Dios como fuente originaria de todo bien en el mundo y como su fin final, creo en la posibilidad de concordancia, en la medida en que esté en la mano del hombre, entre este fin final y el bien supremo en el mundo, y creo en una eterna vida futura como condición de un perdurable acercamiento del mundo al bien supremo posible en él; este *credo*, afirmo, es un asentimiento *libre*, sin el cual no habría ningún valor moral. Ni este asentimiento implica pues ningún imperativo (ningún *crede*), ni el fundamento probativo de su corrección es prueba ninguna de la verdad de estas proposiciones, consideradas teóricamente; no es por tanto ningún adoctrinamiento objetivo acerca de la realidad efectiva de sus objetos, sino que tiene solamente una validez subjetiva en el respecto práctico, suficiente en este caso: un adoctrinamiento para obrar como si nosotros supiéramos que estos objetos tienen realidad efectiva; es un modo de representación que no tiene que ser visto aquí como necesario ni aun en el respecto técnico-práctico, como doctrina de prudencia (vale más admitir demasiado que demasiado poco)[31], porque la fe no sería en este caso sincera, sino que es necesario solamente en el respecto moral, es decir para que añadamos a aquello en vista de lo cual estamos ya de suyo ligados —o sea en vista del esfuerzo en favor del fomento del bien supremo en el mundo— un elemento que complete la teoría de su posibilidad, aunque en todo caso mediante meras ideas de la razón, ya que nosotros mismos
299 nos hacemos [*wir uns… selbst machen*] esos Objetos —Dios, libertad en cualidad práctica, e inmortaidad— sólo de resultas de la exigencia de leyes morales en nosotros; y les conferimos por libre voluntad realidad objetiva porque, como estamos seguros de que en estas ideas no puede ser encontrada ninguna contradicción, el hecho de admitirlas produce de nuevo sobre los Principios subjetivos de la moralidad y sobre su confirmación, y por ende sobre el hacer y el no hacer [, sobre la conducta,] una retroacción que, a su vez, es moral en la intención.

Pero ¿no deberían darse también pruebas teóricas de la verdad de esas doctrinas de la creencia, respecto a las cuales pudiera decirse que, en consecuencia, sería *probable* que exista Dios, que en el mundo se encuentre una relación ética conforme a su voluntad y adecuada a la idea del bien supremo, y que pueda haber una vida futura para todo hombre? La respuesta es: la expresión «probabilidad»[32] es, en esta aplicación, totalmente desatinada. Probable (*probabile*) es aquello que tiene de por sí una razón de asentimiento mayor a la mitad de la razón suficiente; es pues una determinación matemática de la modalidad del asentimiento en la que sus momentos tienen que ser tomados como homogéneos, haciendo así posible una aproximación a la certeza; por el contrario la razón de lo más o menos aparente (*verosimile*) puede consistir en razones de especie distinta, de modo que es imposible conocer la relación en que esté con la razón suficiente.

Ahora bien, lo suprasensible se diferencia incluso en especie (*tolo genere*) de lo sensiblemente cognoscible, por hallarse más allá de todo conocimiento posible para nosotros. No hay pues camino alguno por el que podamos esperar alcanzar los mismos progresos que, en el campo de lo sensible, nos permiten esperar acceso a la certeza; tampoco hay aproximación alguna a esta certeza, y por tanto ningún asentimiento cuyo valor lógico pudiera ser denominado probabilidad.

En un respecto teórico no podemos, por mucho que se esfuerce la razón, llegar ni por

asomo al convencimiento de la existencia de Dios, de la existencia del bien supremo o del anuncio de una vida futura, dado que no hay para nosotros intelección alguna en la naturaleza de objetos suprasensibles. Pero en un respecto práctico somos nosotros mismos quienes nos hacemos estos objetos, así como juzgamos si sus ideas son favorables al fin final de nuestra razón pura; como este fin final es moralmente necesario, puede desde luego engendrar la ilusión de que aquello que en el respecto subjetivo —es decir para el uso de la libertad del hombre— tiene realidad, pues se ha presentado en la experiencia en las acciones que están en
300 conformidad con la ley de esa libertad, sea tomado por conocimiento de la existencia del Objeto adecuado a [*gemässen*] esa forma.

Cabe ya delinear ahora el tercer estadio de la metafísica en los progresos de la razón pura hacia su fin final.— Este estadio constituye un círculo, y la línea que limita su circunferencia retorna en sí misma, dando así conclusión a un todo de conocimiento de lo suprasensible más allá del cual no hay nada de este género, pero que es también comprehensivo de todo cuanto puede dar satisfacción al estado de necesidad [*Bedürfnisse*] de esta razón.— Después de haberse desembarazado de todo lo empírico, con que seguía trabada en los dos primeros estadios, y de las condiciones de la intuición sensible, que le representaban los objetos sólo en el fenómeno [*i. e.*: sólo en la aparición], y después de haberse emplazado en la Posición[33] de las ideas, desde donde considera sus objetos según lo que éstos son en sí mismos, la razón describe su horizonte[34]: partiendo en sentido dogmático-teórico de la libertad como facultad suprasensible, pero cognoscible gracias al canon de la moral, retorna justamente por ello bajo un respecto práctico-dogmático, es decir bajo una intención dirigida al fin final: el bien supremo que hay que fomentar en el mundo; y complementa la posibilidad de dicho fin por medio de las ideas de Dios e inmortalidad y por la confianza, dictada por la eticidad misma, de lograr esta intención; de este modo se procura a ese concepto realidad objetiva, aunque práctica.

Querer probar las proposiciones: hay un Dios; hay en la naturaleza del mundo una disposición [*Anlage*][35] originaria aunque inconcebible, dirigida a la concordancia con la finalidad moral, y finalmente: hay en el alma humana una disposición tal que la capacita para progresar incesantemente hacia esa concordancia; querer probarlas [—digo—] de manera teórico-dogmática sería tanto como arrojarlas a lo trascendente [*Überschwengliche*] por más que, en lo que hace a la segunda proposición, su ilustración por la finalidad física[36] que se halla en el mundo pueda fomentar ampliamente la admisión de esa finalidad moral. Lo mismo cabe decir de su modalidad de asentimiento: un presunto conocer y saber de ellas que olvida que esas ideas están hechas arbitrariamente por nosotros y que no se derivan de los Objetos, de modo que no hay derecho a su *admisión* en el respecto teórico, aun cuando esté igualmente justificado afirmar que esa admisión es conforme a la razón en un respecto práctico.

301 Ahora bien, de ahí se deduce también la consecuencia, digna de nota, de que el progreso de la metafísica en su tercer estadio, en el campo de la teología, es el más fácil de todos por apuntar precisamente al fin final y que, aun cuando se ocupe aquí de lo suprasensible, no vaga

sin embargo por lo trascendente, sino que es comprensible tanto a la común razón humana como a los filósofos, hasta el punto de que éstos se ven precisados a orientarse por su medio para no perderse en lo trascendente. La filosofía como doctrina de la sabiduría tiene la ventaja sobre la filosofía como ciencia especulativa de haber sido derivada de la pura facultad de la razón práctica, es decir de la moral, dado que ha sido derivada del concepto de libertad como Principio que, aunque suprasensible, es práctico y cognoscible *a priori*.

La infructuosidad de todos los intentos de la metafísica por alcanzar una ampliación dogmático-teórica en lo concerniente a su fin final, lo suprasensible: *en primer lugar*, en el conocimiento de la naturaleza divina como supremo bien originario; *en segundo lugar*, en el conocimiento de la naturaleza de un mundo en el que, y por el que, deba ser posible el bien supremo derivado de él; *en tercer lugar*, en el conocimiento de la naturaleza humana en cuanto dotada de la disposición natural requerida para el progreso adecuado a ese fin final; la infructuosidad, digo, de todo lo efectuado hasta el final de la época de Leibniz y Wolff, e igualmente el necesario fracaso de todos los intentos que hayan de realizarse en el futuro, debe probar ahora que la metafísica, para acceder a su fin final, no tiene salvación alguna en el camino dogmático-teórico, y que todo presunto conocimiento sería en este campo trascendente, o sea enteramente vacuo.

Teología trascendente[37]

En la metafísica, la razón pretende hacerse un concepto del origen de todas las cosas, del ser originario (*ens originarium*) y de la constitución interna de éste, comenzando de manera subjetiva por el concepto originario (*conceptus originarius*) de la coseidad (*realitas*) en general, es decir de aquello cuyo concepto representa en sí mismo un ser [*Seyn*] a diferencia de aquello cuyo concepto representa un no ser; sólo que, para pensar objetivamente lo incondicionado de este ser originario, se lo representa como conteniendo la omnitud
302 (*omnitudo*) de la realidad *{ens realissimum)*, determinando así omnímodamente a su concepto como concepto del ser [*Wesen*] supremo, cosa de la que ningún otro concepto es capaz; por lo que hace a la posibilidad de un ser tal —como aduce Leibniz— no hay dificultad en probarla porque las realidades, como meras afirmaciones, no pueden contradecirse entre sí; y lo que es pensable porque su concepto no se contradice —o sea todo aquello de lo cual sea posible concepto— es también una cosa posible[38], sólo que en este punto la razón, guiada por la crítica, bien podría sacudir la cabeza.

¡Bien librada saldría en efecto la metafísica si no fuera porque se limita a tomar aquí conceptos por Cosas, y Cosas —o más bien sus nombres— por conceptos, raciocinando así totalmente en el vacío![39]

Verdad es que cuando intentamos hacernos *a priori* un concepto de una cosa en general, de manera pues ontológica, ponemos siempre a la base de ese pensamiento, como concepto originario, el concepto de un ente [*Wesen*] realísimo, pues una negación, en cuanto determinación de una cosa, no es nunca más que una representación derivada, dado que no se

la puede pensar como supresión [*Aufhebung*] (*remotio*) sin haber pensado antes su realidad contrapuesta como algo puesto (*positio s. reale*); así, cuando hacemos de esta condición subjetiva del pensar la condición objetiva de la posibilidad de las cosas mismas, todas las negaciones tendrán que ser consideradas como meras limitaciones de la omnitud total de realidades y, por consiguiente, todas las cosas —salvo el solo concepto de su posibilidad— tendrán que ser consideradas como meramente derivadas de éste.

Ahora bien, este Uno que por arte de magia se ha agenciado la metafísica, maravillándose ella misma de cómo lo habrá hecho, es el bien supremo metafísico, que contiene el material de creación de todas las demás cosas posibles, al igual que del bloque de mármol cabe sacar estatuas de variedad infinita, materia sólo posible, en conjunto, por delimitación (separación del remanente de una cierta parte del total, o sea sólo por negación)[40]; de este modo, en el mundo se diferencia el mal del bien meramente como lo formal de las cosas, igual que las sombras en la luz solar que inunda todo el espacio cósmico; los seres del mundo son malos por constituir solamente partes y no el todo, de modo que en parte son reales y parte negativos; en esta acción de ensamblaje [*Zimmerung*] de un mundo, este *Dios metafísico* (el *realissimum*) incurre desde luego en la sospecha de ser idéntico al mundo (a pesar de todas las protestas contra el spinozismo) como suma total de seres existentes.

Pero, aun dejando aparte todas estas objeciones, examinemos ahora las pretendidas pruebas de la existencia de un ser tal, pruebas que, por ello, pueden ser llamadas ontológicas.

303 Aquí no hay más que dos argumentos, y no puede haber más.— O bien se infiere del concepto del ser realísimo su existencia; o bien, partiendo del necesario existir de una cosa, se infiere un concepto determinado que de aquél tenemos que hacernos.

El primer argumento establece la siguiente conclusión: tiene que existir necesariamente un ser metafísicamente omniperfecto, pues si no existiera le faltaría entonces una perfección, a saber: la existencia.

El segundo establece la conclusión de manera inversa: un ser que existe como ser necesario tiene que tener toda perfección, pues si no tuviera en sí toda perfección (realidad) no estaría omnímodamente determinado como *a priori* por su concepto, y por ende no podría ser pensado como ser necesario[41].

La sinrazón [*Ungrund*] de la primera prueba, en donde la existencia es pensada como una determinación particular del concepto de una cosa y a él añadida, cuando se trata de la posición [*Setzung*] de la cosa con todas sus determinaciones —por lo cual resulta ampliado desde luego el concepto— su sinrazón, digo, es tan evidente que hace de esta prueba algo inconsistente; además la prueba misma parece estar ya abandonada como insostenible por los metafísicos.

La conclusión de la segunda tiene más visos de apariencia, debido a que no intenta ampliar el conocimiento mediante meros conceptos *a priori* sino mediante la experiencia, aunque se trate tan sólo de la experiencia en general: se basa en el hecho de que existe algo, y de ello saca luego la conclusión[42] de que, como toda existencia tiene que ser o bien necesaria o bien contingente, y esta última presupone siempre una causa que no puede tener su fundamento completo sino en un ser no contingente, es decir en un ser necesario, existe

entonces un cierto ser de tal naturaleza [*Naturbeschaffenheit*].

Ahora bien, como sólo podemos conocer la necesidad de la existencia de una cosa —como en general toda necesidad— por la deducción de su existencia a partir de conceptos *a priori*, y además el concepto de algo existente es el concepto de una cosa omnímodamente determinada, el concepto de un ser necesario sería entonces tal que habría de contener, al mismo tiempo, la omnímoda determinación de esta cosa. Pero no tenemos más que un concepto de esta especie, a saber: el del ser realísimo. Así pues, el ser necesario es un ser que contiene toda la realidad, ya la contenga como fundamento o como omnitud de ésta.

Éste es un progreso de la metafísica hecho por la puerta de atrás. Ella, que pretende
304 probar *a priori*, pone sin embargo a la base un dato empírico que le hace tanta falta como a Arquímedes su punto fijo fuera de la tierra (sólo que aquí sí está en ella), para aplicar su palanca y elevar el conocimiento hasta lo suprasensible.

Aun admitiendo la proposición de que exista algo de modo absolutamente necesario, igual de cierto es el hecho de que no nos hacemos en absoluto concepto alguno de una cosa que exista de ese modo, es decir que en absoluto podemos determinar esta cosa como tal en su naturaleza constitutiva [*Naturbeschaffenheit]* (pues los predicados analíticos, o sea los predicados idénticos al concepto de necesidad, por ejemplo la incorruptibilidad, la eternidad y hasta la simplicidad de la sustancia, no son determinación ninguna, de modo que tampoco la unidad de un ser tal puede ser desde luego probada); y digo yo que, si tan mal ha salido el intento de hacerse un concepto de ello, el concepto de este Dios metafísico seguirá siendo siempre un concepto vacío.

Ahora bien, es sencillamente imposible indicar con determinación el concepto de un ser de naturaleza tal que origine una contradicción cuando lo suprimo en el pensamiento [*in Gedanken aufhebe*], aun suponiendo que lo admitiera como suma total de la realidad. Pues una contradicción no ha lugar en un juicio sino cuando suprimo [*aufhebe*] un predicado en él manteniendo empero en el concepto del sujeto algo que es idéntico a ese predicado; pero nunca ha lugar a contradicción si suprimo[43] la cosa juntamente con todos sus predicados y afirmo, por ejemplo, que no hay ser realísimo.

Así pues, no podemos en modo alguno hacernos concepto de una cosa absolutamente necesaria como tal (la razón de ello es que se trata de un mero concepto de modalidad[44] que no contiene la naturaleza constitutiva de la cosa sino sólo, por la conexión[45] de su representación con la facultad del conocer, la referencia al Objeto). Así pues, de su presupuesta existencia no podemos extraer en lo más mínimo como conclusión determinaciones que pudieran ampliar nuestro conocimiento más allá de la representación de su existencia necesaria, y fundamentar por tanto una especie de teología.

La prueba denominada por algunos cosmológica, y que es sin embargo trascendental (pues no deja de admitir un mundo existente), vuelve a hundirse así, como la precedente, en su nada; pues nada llega a inferir de la naturaleza constitutiva de un mundo sino a partir de la sola presuposición del concepto de un ser necesario, o sea de un concepto puro de razón *a priori*, de modo que bien cabe adscribirla, igual que la prueba anterior, a la ontología.

Paso trascendente de la metafísica a lo suprasensible tras la época leibnizo-wolffiana[46]

305 La primera etapa del paso que la metafísica da para trascender a lo suprasensible —situado de fundamento de la naturaleza como condición suprema de todo lo condicionado de la misma, y por ende fundamento de la teoría— lleva a la teología, o sea al conocimiento de Dios, aunque sólo por analogía del concepto del mismo con el de un ser inteligente como fundamento originario [*Urgrund*] de todas las cosas y esencialmente diferente del mundo; esta teoría no procede de la razón en el respecto dogmático-teórico, sino sólo en el dogmático-práctico, o sea subjetivo-moral; es decir, no intenta fundamentar la eticidad según leyes ni tampoco según su fin final —pues es ésta más bien, al tener consistencia por sí misma, la situada aquí de fundamento—, sino que su intención es procurar realidad a la idea del sumo bien posible en el mundo; lo cual, considerado objetiva y teóricamente, supera nuestra facultad; mas ello lo hace en referencia al bien supremo, o sea en un respecto práctico, para lo cual es suficiente la mera posibilidad de pensar un ser tal, al mismo tiempo que se hace posible un paso trascendente hacia ese suprasensible y hacia un conocimiento del mismo, pero únicamente en un respecto dogmático-práctico.

Éste es pues un argumento que prueba con suficiencia a la razón humana la existencia de Dios como ser moral, siempre que esa razón sea práctico-moral, es decir suficiente para admitir un ser tal y fundamentar una teoría de lo suprasensible, pero sólo como paso trascendente dogmático-práctico hacia ello; así pues, no es propiamente una prueba de la existencia de Dios en absoluto (*simpliciter*), sino en un cierto respecto (*secundum quid*), o sea con respecto al fin final que el hombre moral tiene y debe tener; *admitir* un ser tal es por ello algo meramente conforme a razón; a ello se debe que el hombre esté autorizado a atribuir influencia sobre sus decisiones a una idea que él mismo se hace en conformidad con Principios morales, como si la hubiera tomado de un objeto dado.

Verdad es que una especie tal de teología no es *teosofía*[47], o sea conocimiento de la naturaleza divina, la cual es inalcanzable; pero sí que es un conocimiento del inescrutable principio de determinación [*Bestimmungsgrund*] de nuestra voluntad, el cual, considerado solamente dentro de nosotros, no vemos sea suficiente para el fin final de aquélla, por lo que admitimos se halla en otro ser, en el ser supremo que está sobre nosotros, a fin de procurar a esta voluntad, por la idea de una naturaleza suprasensible, y para la consecución de aquello que la razón práctica le prescribe, el complemento que le falta aún a la teoría.

306 El argumento moral podría denominarse pues: *argumentum κατ’ ἄνθρωπον*, válido para los hombres como seres racionales del mundo, en general, y no como mero modo de pensar admitido contingentemente por este o aquel hombre; pero ha de ser distinguido del argumento dogmático-teórico *κατ’ ἄλήθειαν*, que afirma como cosa cierta más de lo que el hombre puede buenamente saber.

II
Presuntos progresos dogmático-teóricos en la teología moral[48] durante la época leibnizo-wolffiana

Es verdad que por parte de la citada filosofía no ha sido hecha ninguna división particular para esta etapa del progreso de la metafísica, sino que se ha remitido más bien a la teología en el capítulo sobre el fin final de la creación; con todo, no deja de hallarse tal cosa contenida en la explicación que se da al respecto, a saber que este fin final es *la gloria de Dios*[49], cosa bajo la cual no cabe entender sino esto: que en el mundo realmente efectivo hay un enlace tal de fines que, tomado en su integridad, contiene el bien supremo posible en el mundo, o sea la condición *teleológica* suprema de la existencia de éste, y que ese enlace sería digno de una divinidad, entendida como hacedor moral.

Pero la condición suprema —aunque no sea la entera condición— de la perfección del mundo es la moralidad de los seres racionales, que a su vez descansa en el concepto de libertad[50] de la que, como autoactividad [*Selbstthätigkeit*] incondicionada, estos seres del mundo deben a su vez ser ellos mismos conscientes para poder ser moralmente buenos; bajo esta presuposición es empero sencillamente imposible conocerlos teóricamente según su finalidad como seres originados por creación, o sea por la voluntad de otro, si bien en seres naturales carentes de razón se puede atribuir esta finalidad a una causa distinta del mundo, pudiendo representarse a ésta, por tanto, como dotada de perfección físico-teleológica de un modo infinitamente variado, la causa moral-teleológica en cambio, que tiene que estar fundada originariamente en el hombre mismo, no puede ser el efecto ni tampoco el fin que otro pudiera arrogarse efectuar.

Ahora bien, aunque sea cierto que el hombre no puede concebir en absoluto, en el
307 respecto dogmático-teórico, la posibilidad del fin final a que debe tender pero nunca poseer enteramente porque, si pone a la base de una teleología semejante su propia promoción en el respecto físico suprime entonces la moralidad, que constituye sin embargo lo más valioso de este fin final, mientras que si funda sobre lo moral todo aquello en lo que él pone el fin final constata entonces, en el enlace con lo físico —que a su vez no puede ser separado del concepto del bien supremo porque éste es su fin final— la ausencia de remedio a su incapacidad de exposición del mismo, aún le queda sin embargo un Principio dogmático-práctico del paso trascendente hacia el ideal de la perfección del mundo; y a pesar de la objeción de que el curso del mundo, como fenómeno, obstaculiza este progreso, bien puede admitir que en este mundo, como Objeto en sí, haya una tal conexión moral-teleológica que apunte al fin final como meta suprasensible de su razón práctica: el bien supremo, según un orden de la naturaleza para él inconcebible.

Que el mundo en su integridad esté siempre en progreso hacia lo mejor es algo que, aun cuando ninguna teoría autorice al hombre a admitirlo, está bien justificado en cambio por la pura razón práctica, la cual ordena dogmáticamente obrar según una hipótesis tal; [el hombre] se hace así, según este Principio, una teoría a la que en este respecto no puede atribuir otra cosa que su pensabilidad, cosa que, desde un punto de vista teórico, no es ni con mucho

suficiente para hacer presente la realidad objetiva de este ideal, pero que satisface plenamente a la razón en el respecto práctico-moral.

Así pues, aquello que es imposible en el respecto teórico —a saber el progreso de la razón hacia lo suprasensible del mundo en que vivimos (*mundus noumenon*), o sea hacia el bien supremo derivado— es real y efectivo en el respecto práctico, a fin de exponer la andadura del hombre aquí en la tierra a manera de otra en el cielo; es decir, se puede y se debe admitir que el mundo esté determinado *a priori*, por analogía con la teleología física, que nos permite percibir la naturaleza (aun con independencia de esta percepción) como destinada [*bestimmt*] a coincidir con el objeto de la telelología moral, es decir con el fin final de todas las cosas según leyes de la libertad, a fin de tender a la idea del bien supremo, el cual, en cuanto producto [*Produkt*] moral, incita al hombre a que él mismo sea el autor (en la medida de su capacidad); y esta posibilidad suya no es —ni por creación, que pone a la base un autor externo, ni por intelección de la facultad humana para adecuarse a tal fin— un
308 concepto que en el respecto teórico, como pretende la filosofía leibnizo-wolffiana, tenga consistencia, sino un concepto trascendente, aunque en el respecto dogmático-práctico sea real [*reeller*], y esté sancionado por la razón práctica en vista de nuestro deber.

III
Presunto progreso dogmático-teórico de la metafísica en la psicología durante la época leibnizo-wolffiana

Para la humana intelección, la psicología no es ni puede ser otra cosa que antropología, es decir un tener noticia del hombre, restringida a la sola condición de que éste tenga noticia de sí como objeto del sentido interno. Pero también es consciente el hombre de sí mismo como objeto de sus sentidos externos, es decir: tiene un cuerpo, enlazado con el objeto del sentido interno al que se denomina alma del hombre.

Que él no sea desde luego meramente cuerpo es algo que cabe probar rigurosamente si se considera este fenómeno [, esta aparición,] como Cosa en sí, dado que la unidad de conciencia que debe hallarse necesariamente en todo conocimiento (y por ende en el de sí mismo), hace imposible que representaciones repartidas entre muchos sujetos lleguen a constituir la unidad del pensamiento; a esto se debe que el materialismo no pueda ser utilizado nunca como fundamento de explicación de la naturaleza de nuestra alma[51].

Pero si nos limitamos tanto al cuerpo como al alma en cuanto fenómenos [*Phänomene*], cosa no imposible por ser ambos objetos de los sentidos, y nos paramos a pensar que el noúmeno, que está como cosa en sí a la base de aquel fenómeno o sea del objeto externo, bien podría ser un ser [*Wesen*] simple…[*].

No obstante, [y aun] haciendo caso omiso de esta dificultad, esto es: si alma y cuerpo son admitidos como dos sustancias específicamente distintas cuya comunidad[52] constituye al hombre, a toda filosofía y especialmente a la metafísica le sigue siendo imposible estipular

en qué y en cuánto contribuya el alma, y en qué y en cuánto contribuya el cuerpo a las representaciones del sentido interno, y aun si no sería posible, en caso de que una de estas sustancias fuera separada de la otra, que el alma perdiera absolutamente toda especie de representación (intuir, tener sensaciones y pensar).

309 Es pues absolutamente imposible saber si después de la muerte del hombre, cuando su materia se dispersa, puede el alma —aun cuando su sustancia permanezca— seguir viviendo, es decir si puede seguir pensando y queriendo; o sea, [es imposible saber] si el alma es o no un espíritu (pues bajo esta palabra se entiende un ser que aun sin cuerpo puede ser consciente de sí y de sus representaciones)[53].

La metafísica leibnizo-wolffiana nos ha predemostrado [*vordemonstrirt*] al respecto ciertamente muchas cosas de manera dogmático-teórica: no sólo la vida futura del alma, sino también la imposibilidad de perderla con la muerte del hombre; o sea, ha pretendido probar su inmortalidad, pero no ha convencido a nadie; más bien cabe apreciar *a priori* que una prueba tal sería totalmente imposible, dado que no hay sino una experiencia interna por la que nos conozcamos a nosotros mismos y que toda experiencia no puede tener lugar sino en vida, es decir cuando alma y cuerpo están aún enlazados; por tanto nos es sencillamente imposible saber lo que seremos y de lo que seremos capaces tras la muerte y, por ende, nos es sencillamente imposible conocer la naturaleza separada del alma; quizá habría que intentar, aún en vida, poner el alma fuera del cuerpo, sólo que ello vendría más o menos a parecerse al intento de aquél que se proponía mirarse en un espejo con los ojos cerrados, e interrogado sobre lo que hacía respondía: sólo quería saber qué aspecto tengo mientras duermo.

No obstante, desde un respecto moral, tenemos base suficiente para admitir una vida del hombre tras la muerte (el final de su vida terrenal), para la eternidad incluso: o sea para admitir la inmortalidad del alma[54]; y esta doctrina es un paso dogmático-práctico que trasciende hacia lo suprasensible, es decir hacia aquello que es mera idea y no puede ser objeto de experiencia, si bien tiene una realidad objetiva pero sólo válida en el respecto práctico. La aspiración al bien supremo como fin final impulsa a admitir una duración proporcionada a esa su infinitud, y suple sin ser notada la carencia de pruebas teóricas de tal modo, que el metafísico no siente la insuficiencia de su teoría porque, en secreto, el influjo moral no le deja percibir la carencia de un conocimiento que él pretende extraer de la naturaleza de las cosas, conocimiento que en este caso es imposible.

Estas son pues las tres etapas del paso trascendente de la metafísica a lo suprasensible,
310 que constituye su fin final propio. Esfuerzo vano es el hecho hasta ahora por alcanzar tal cosa en el camino de la especulación y el conocimiento teórico: por eso se convirtió esta ciencia en el agujereado barril de las Danaides. Sólo cuando las leyes morales han desvelado lo suprasensible en el hombre: la libertad, cuya posibilidad no puede explicar la razón pero sí probar su realidad en esas doctrinas dogmático-prácticas[55], sólo entonces ha exigido la razón el conocimiento de lo suprasensible, pero restringido al uso en el respecto dogmático-práctico, donde se muestra ahora una cierta organización de la pura razón práctica: *en primer*

lugar el sujeto de la legislación universal como autor del mundo; *en segundo lugar* el Objeto de la voluntad de los seres del mundo como fin final a ellos conforme; y *en tercer lugar*, el único estado de estos seres en el que estos son capaces de alcanzar tal fin: en el respecto práctico, ideas autoproducidas [*selbstgemachte*] mas no susceptibles de ser establecidas en el respecto teórico, pues de lo contrario convertirían a la teología en teosofía, a la teología moral en mística y a la psicología en pneumática, haciendo pasar cosas —de las cuales, en el respecto práctico, bien podríamos utilizar algo para el conocimiento— a lo trascendente, en donde ellas son y permanecen totalmente inaccesibles a nuestra razón.

En este sentido, la metafísica misma no es aquí sino la idea de una ciencia como sistema que puede y debe ser edificado tras el acabamiento de la crítica de la razón pura, para lo cual está ya a mano desde ahora el material de construcción, además del trazado; es un todo que, al igual que la lógica pura, ni está necesitado ni es capaz de incremento alguno: además, tiene que ser habitado de forma estable y mantenido en buen estado si no se quiere que arañas y duendes, que nunca dejarán de buscar aquí albergue, aniden en él haciéndolo inhabitable para la razón.

Este edificio no es tampoco espacioso, mas para asegurarle elegancia, que justamente consiste en precisión sin perjuicio de claridad[56], sería precisa la unificación de los intentos y del juicio de diversos artífices para llevarla [, a la metafísica] a una condición eterna e inmutable; entonces se habría resuelto plenamente en la época crítica contemporánea el problema de la Academia Real: no sólo enumerar los progresos de la metafísica, sino también evaluar el estadio recorrido.

Apéndice para una visión de conjunto

311 Cuando un sistema está dispuesto de tal manera que, *en primer lugar*, todo Principio del mismo es de por sí demostrable y que, *en segundo lugar*, con sólo cuidar de su corrección conduce ineluctablemente, aunque sea como mera hipótesis, a todos los demás Principios del mismo como consecuencias, no es posible entonces pedir más para conocer su verdad.

Ahora bien, tal es efectivamente el caso de la metafísica cuando la crítica de la razón presta cuidadosamente atención a todos sus pasos y examina a dónde, en definitiva, la llevan. Hay dos ejes sobre los que gira: *en primer lugar*, la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo, que por lo que hace a los Principios teóricos se limita a apuntar a lo suprasensible como a algo para nosotros incognoscible, mientras que en su camino a esa meta, en el cual tiene que ver con el conocimiento *a priori* de los sentidos, es dogmático-teórica; *en segundo lugar*, la doctrina de la realidad del concepto de libertad como concepto de algo suprasensible [pero] cognoscible; en este caso, empero, la metafísica es sólo dogmático-práctica. Ambos ejes están como hincados en el pilar del concepto racional de lo incondicionado en la totalidad de todas las condiciones subordinadas entre sí, allí donde debe eliminarse la apariencia provocada por una antinomia de la razón pura, debida a la confusión de los fenómenos con las cosas en sí mismas, y que en esta dialéctica misma

contiene una guía para la transición de lo sensible a lo suprasensible.

SUPLEMENTOS

N.º I

[Inicio de este escrito según el tercer manuscrito]

Introducción

315 El problema de la Academia Real de Ciencias contiene en sí implícitamente, dos cuestiones:

I) ¿Acaso ha dado alguna vez la metafísica, hasta la época inmediatamente posterior a *Leibniz* y *Wolff*, siquiera un solo paso hacia aquello que constituye su fin propio y razón de ser?; pues sólo en caso de que tal haya acontecido cabrá preguntarse por los progresos ulteriores que ella pueda haber hecho desde hace un cierto período de tiempo.

II) La segunda cuestión es si los presuntos progresos de la misma son *reales*.

Eso que se llama metafísica (me abstengo de dar todavía una definición determinada de ella) ha debido ciertamente, no importa en qué época, estar en posesión de algo, puesto que se ha encontrado un nombre para ella. Pero sólo de esta posesión, *con vistas a la cual* se ha elaborado la metafísica y que ha constituido el fin de ésta, no de la posesión de medios allegados en favor del fin se pide al presente cuenta cuando la Academia pregunta si esta ciencia ha hecho progresos reales.

La metafísica contiene en una de sus partes (la ontología) elementos del conocimiento humano *a priori*, tanto conceptos como principios, y es la intención que la guía la que le exige contener tales elementos; pero su parte de lejos más amplia encuentra su aplicación en los
316 objetos de experiencia posible, por ejemplo el concepto de una causa y el principio de relación de todo cambio respecto a esta causa. Pero nunca se ha emprendido una metafísica en favor del conocimiento de tales objetos de experiencia; al contrario, en ella han sido trabajosamente delimitados unos de otros estos Principios, y, a pesar de ello, probados a menudo a partir de fundamentos *a priori* con tan mala ventura que, de no ser porque el modo ineluctable con que el entendimiento procede según esos fundamentos siempre que establecemos una experiencia, y porque la continuada confirmación mediante ésta han puesto lo mejor de su parte, en apuros se habría visto la [capacidad de] convicción de este Principio por pruebas racionales. Estos Principios han sido siempre utilizados en la física (si entendemos por tal, en su sentido más general, la ciencia del conocimiento racional de todos los objetos de experiencia posible) como si pertenecieran a su ámbito, sin separarlos por tanto de esta ciencia como Principios *a priori* y sin erigir una ciencia particular para ellos, porque el fin con ellos pretendido no concernía sino a los objetos de experiencia, único respecto bajo el cual podían sernos inteligibles; sólo que éste no era el fin propio de la metafísica. Por lo que respecta a este uso de la razón nunca se hubiera parado mientes, pues, en la metafísica como ciencia separada si la razón no hubiera encontrado en ella un interés superior, para el cual la indagación y el enlace sistemático de todos los conceptos

elementales y principios que están *a priori* a la base de nuestro conocimiento de los objetos de experiencia no constituían más que los preparativos.

El nombre antiguo de esta ciencia: *μετὰ τὰ φυσικά*, indica ya el género de conocimiento al que apuntaba su intención. Por su medio se pretende ir más allá de todos los objetos de experiencia posible (*trans physicam*) a fin de conocer, donde sea posible, aquello que en modo alguno puede ser objeto de experiencia; así pues la definición de la metafísica —según la intención, que contiene la razón de que se haya aspirado a[1] una ciencia de este género— sería la siguiente: es una ciencia para progresar del conocimiento de lo sensible al de lo suprasensible[2] (entiendo aquí por sensible meramente aquello que puede ser objeto de experiencia. Que todo lo sensible sea simplemente fenómeno y no el Objeto de representación en sí mismo es algo que se probará más tarde). Ahora bien, dado que esto no puede acaecer por medio de fundamentos empíricos del conocimiento, la metafísica contendrá Principios *a priori*; y aun cuando la matemática también los tenga, éstos serán siempre únicamente
317 Principios tales que conciernan a los objetos de una posible intuición *sensible*, con los cuales no es posible pues arribar a lo suprasensible; de este modo, la metafísica se diferencia de la matemática en aquello que la señala como ciencia filosófica, que es la omnitud del conocimiento racional *a partir de conceptos a priori* (sin construcción de aquéllos). Por último, dado que para ampliar el conocimiento *más allá* de los límites de lo sensible hace falta primero completa noticia de todos los Principios *a priori*, aplicables también a lo sensible, la metafísica —si se la quiere explicar no tanto según su fin, sino más bien según los medios de llegar a alcanzar un conocimiento en general por Principios *a priori*; es decir, si se la quiere explicar según la mera forma de su proceder— tiene que ser definida como el sistema de todo el conocimiento racional puro de las cosas mediante conceptos.

Cabe mostrar ahora con la mayor certeza que, hasta la época de Leibniz y Wolff inclusive, la metafísica no ha hecho la más mínima adquisición respecto a ese fin esencial suyo, sin entrar siquiera en posesión del mero *concepto* de un Objeto cualquiera suprasensible, cosa que le habría permitido probar entonces teóricamente la realidad de ese concepto y que, aunque fuera el mínimo posible, habría sido un progreso hacia lo suprasensible; sin embargo, incluso en este caso habría seguido faltando el *conocimiento* de este Objeto, puesto más allá de toda experiencia posible, pues aunque la filosofía trascendental hubiese obtenido aquí o allá alguna ampliación por lo que hace a sus conceptos *a priori*, con validez para los objetos de experiencia, seguiría sin ser ésa la intención de la metafísica: de modo que es posible afirmar con derecho que hasta ese momento no ha hecho esta ciencia progreso alguno respecto a su propia determinación [y destino].

Sabemos pues por qué progresos de la metafísica se pregunta aquí, y cuáles son los progresos que haya propiamente que hacer; y podemos distinguir entre el conocimiento *a priori* cuya consideración sirve sólo de medio, sin constituir el fin de esta ciencia (un conocimiento que, aunque fundado *a priori*, es capaz empero de encontrar para sus conceptos objetos en la experiencia), y ese [conocimiento] que constituye el fin, es decir que su Objeto está más allá de todo límite de experiencia; la metafísica que parte del primer [tipo de] conocimiento no *progresa* al segundo, sino que pretende dar un *paso trascendente* hacia él,

dado que está separada de él por un inmenso hiato[3]. *Aristóteles* se mantuvo con sus categorías casi exclusivamente en el primer conocimiento; *Platón*, con sus ideas, aspiraba al segundo[4]. Pero, después de esta consideración preliminar sobre la materia de que se ocupa la metafísica, hay que considerar también la forma de proceder.

318 De hecho, la segunda exigencia, contenida tácitamente en el problema de la Academia Real, pretende que se pruebe que los progresos de que pueda gloriarse la metafísica son *reales*. Dura exigencia, que ya por sí sola pondrá en apuros a los numerosos presuntos conquistadores de este campo, con sólo que la quieran comprender y ponderar.

En lo concerniente a la realidad de los conceptos elementales de todo conocimiento *a priori* que puedan encontrar sus objetos en la experiencia, así como [de] los principios mediante los cuales son éstos subsumidos bajo esos conceptos, es la experiencia misma la que puede servir de prueba de su realidad, aun cuando no se tenga intelección, no se vea la posibilidad del modo en que éstos, sin ser deducidos de la experiencia, o sea siendo *a priori*, puedan tener su origen en el entendimiento puro; por ejemplo, el concepto de una sustancia y la proposición de que en todos los cambios permanece la sustancia y sólo los accidentes surgen o perecen. Que este paso de la metafísica sea real y no meramente imaginado es algo que el físico admite sin reservas, pues usa ese principio con el mayor éxito en toda observación de la naturaleza que avance al hilo de la experiencia, y tiene la seguridad de no ser refutado por experiencia alguna, mas no porque hasta ahora no haya encontrado tal refutación sino porque, aun cuando él sea incapaz de demostrar cómo haya de encontrarse *a priori* este principio en el entendimiento, tal principio le resulta hilo conductor indispensable para establecer esa experiencia.

Sólo que en lo que respecta al auténtico quehacer de la metafísica, a saber: encontrar una piedra de toque en favor del concepto de aquello que excede del campo de la experiencia posible, y en favor de la ampliación del conocimiento mediante un concepto semejante; o sea, probar si este [conocimiento] es real o no, bien podría ser eso tarea casi desesperante para el metafísico temerario, con sólo que entendiera la exigencia a él encomendada. Pues si va más allá de este su concepto mediante el cual puede pensar meramente Objetos, pero sin acreditación por parte de ninguna experiencia posible, y si este pensamiento no es más que posible —logro obtenido por el hecho de captarlo de un modo tal que no se contradiga— bien puede entonces pensar él los objetos como quiera, seguro de no chocar con experiencia alguna que lo refute, dado que ha pensado un objeto, por ejemplo un espíritu, precisamente con la determinación de que no puede ser en modo alguno objeto de experiencia. De hecho, que ninguna experiencia confirme su idea es algo que no puede suscitar en él el menor cuidado, dado que él pretendía pensar una cosa según determinaciones que la ponen más allá de todo límite de la experiencia. Así pues, tales conceptos pueden estar enteramente vacíos y,
319 en consecuencia, ser del todo erróneas las proposiciones que admiten sus objetos como efectivamente reales, sin que exista sin embargo piedra de toque alguna que permita descubrir este error.

El concepto mismo de lo suprasensible, por el que se toma la razón tanto interés que a él se debe que en general exista la metafísica, al menos como tentativa, ha existido en todo

tiempo y seguirá existiendo; que este concepto tenga realidad objetiva o sea mera invención es algo que, por las razones dichas, no cabe demostrar directamente, siguiendo la vía teórica, mediante ninguna piedra de toque. Pues si bien es verdad que no hay en él contradicción, no es posible probar ni refutar mediante prueba alguna que todo lo que es y puede ser sea también objeto de experiencia posible, es decir [:es imposible decidir si] el concepto de lo suprasensible en general es o no totalmente vacío o si el pretendido progreso de lo sensible a lo suprasensible está tan alejado de lo primero como para no tenerlo por real.

Antes empero de llegar al punto de esta distinción ha hecho la metafísica una mezcolanza entre ideas —que sólo pueden tener por objeto a lo suprasensible— y conceptos *a priori*, para los cuales son adecuados los objetos de experiencia. La mezcolanza se debió a que ella no paró desde luego mientes en que el origen de las primeras pudiera ser distinto de los otros conceptos puros *a priori*, lo que hizo sucediera algo especialmente notable en la historia de los errores de la razón humana: al sentirse esta razón capaz de adquirir *a priori* un gran caudal de conocimientos de las cosas de la naturaleza y, en general, de cuanto pueda ser objeto de experiencia posible (no sólo en la ciencia natural, sino también en la matemática), y al ser un hecho probado la realidad de este progreso, no fue desde luego capaz de apreciar por qué no podría lograr más cosas con sus conceptos *a priori*, es decir, penetrar felizmente en cosas o en propiedades de éstas que no pertenecen a objetos de la experiencia. La razón se vio precisada necesariamente a tener los conceptos provenientes de ambos campos por conceptos de especie idéntica, dado que según su origen son efectivamente de igual especie, ya que ambos están fundados *a priori* en nuestra facultad de conocimiento y no extraídos de la experiencia, pareciendo en fin con derecho a igual esperanza de posesión real y ampliación de ésta.

Pero otro fenómeno [*Phänomen*] singular tuvo en definitiva que despertar con sobresalto
320 a la razón dormida sobre la almohada de su saber, presuntamente ampliado por ideas que iban más allá de todos los límites de la experiencia posible; se trata del descubrimiento de que las proposiciones *a priori* restringidas a esta última no sólo concuerdan bien con ella, sino que incluso constituyen *a priori* un sistema del conocimiento de la naturaleza; por el contrario, las que sobrepasan los límites de la experiencia, si bien parecen de origen semejante, en parte parecen estar en contradicción entre sí y en parte estarlo con las que se dirigen al conocimiento de la naturaleza, destruyéndose de tal modo entre ellas que parecen privar a la razón de toda confianza en el campo teórico y conducirla a un escepticismo sin límites.

No hay más medio contra esa desventura que el de someter a la razón pura misma, es decir a la facultad de conocer algo *a priori* en general, a una crítica precisa y detallada, y ello con el fin de apreciar la posibilidad de una ampliación real del conocimiento mediante esta facultad en vista de lo sensible, así como de lo suprasensible o, más bien, para apreciar la delimitación entre ambos dominios, si el último resulta aquí imposible; y por lo que hace a este suprasensible, como fin final de la metafísica, ésta es capaz de poseerlo, mas no mediante pruebas directas, a menudo tan falaces, sino por deducción [*Deduktion*] del derecho de la razón a determinaciones *a priori*. Siempre que contengan un conocimiento puro de la razón, ni la matemática ni la ciencia de la naturaleza están necesitadas de ninguna crítica de la

razón humana en general. Pues si la piedra de toque de la verdad de sus proposiciones yace en ellas mismas ello se debe a que sus conceptos pueden ir tan lejos como puedan serles dados objetos correspondientes, mientras que en la metafísica son determinados [, es decir están destinados] a un uso que debe sobrepasar estos límites y aspirar a objetos que desde luego no pueden ser dados, o al menos no lo pueden ser en la medida exigida por el uso que del concepto se pretende, es decir de un modo a él adecuado.

TRATADO

321 La metafísica se distingue muy particularmente de todas las demás ciencias por ser la única que puede ser íntegramente expuesta, de manera que a la posteridad no le quedará nada que añadir y ampliar en contenido; más aún, si de su idea no resulta sistemáticamente, al mismo tiempo, el todo absoluto, puede considerarse incorrectamente captada el concepto que de ella se tiene. La causa de ello radica en que su posibilidad presupone una crítica de la entera facultad de la razón pura, donde cabe proceder a un examen exhaustivo de lo que esta facultad sea capaz de cumplir *a priori* respecto a los objetos de experiencia posible, o lo que es lo mismo (como se mostrará en lo que sigue), respecto a los Principios *a priori* de la posibilidad de una experiencia en general, o sea del conocimiento de lo sensible; pero qué sea lo que en vista de lo suprasensible, y constreñida meramente por la naturaleza de la razón pura, se limite quizá a preguntar, o pueda quizá conocer, es algo que puede y debe ser indicado con exactitud a través justamente de la disposición y unidad de esta facultad pura del conocimiento. De aquí, del hecho de que la idea de una metafísica permite al mismo tiempo determinar *a priori* todo lo que se pueda y deba encontrar en ella y lo que constituya su entero contenido posible, se sigue ahora la posibilidad de enjuiciar cómo el conocimiento adquirido en ella se las haya y relacione con este todo, y cómo su posesión real en un tiempo o en una nación esté en relación con la habida en todo otro tiempo o nación, y ello incluso respecto a lo que le falte en vista del conocimiento que en ella se busca; y como en lo concerniente a lo que la razón pura precisa no puede haber diferencia nacional alguna, el ejemplo de lo acontecido a un pueblo, sea fallido o logrado, puede servir al mismo tiempo para enjuiciar con segura medida el retraso o progreso de la ciencia en todo tiempo y en todo pueblo; de este modo, el problema puede ser resuelto entendiéndolo como pregunta dirigida a la razón humana en general.

Hay que reconocer que son solamente la pobreza y angostura de los límites que encierran a esta ciencia los que hacen posible establecerla por entero, sumariamente, aunque de modo
322 suficiente para enjuiciar cuanto de verdadero posea. Por el contrario, lo que dificulta en mayor medida el intento de establecerla en su integridad en tan breve espacio como el pedido por la Academia Real es la variedad de consecuencias, comparativamente grande en relación con el pequeño número de Principios en base a los cuales conduce la Crítica a la razón pura; en metafísica, una investigación parcial no lleva a nada: sólo la concordancia de cada proposición con el todo del uso puro de la razón puede garantizar la realidad de sus

progresos. Por eso, una brevedad fecunda que no degenere empero en oscuridad exigirá en el siguiente tratado una atención casi más cuidadosa que la requerida por la dificultad de satisfacer el problema que ahora debe ser resuelto.

Sección primera

Del problema general de la razón que se somete ella misma a crítica

Este [problema] se halla contenido en la pregunta: ¿cómo son posibles juicios sintéticos *a priori*?

Los juicios son *analíticos* cuando su predicado se limita a representar claramente (*explicite*) lo ya pensado —aunque oscuramente (*implicite*)— en el concepto del sujeto; por ejemplo: todo cuerpo es extenso. Si se quisiera denominar idénticos a tales juicios, lo único que entonces se conseguiría con ello sería confusión; en efecto, los juicios de esa especie no contribuyen en nada a la distinción del concepto, cosa que debe ser el fin de todo acto de juzgar: por eso se llaman vacíos; por ejemplo, todo cuerpo es un ser corporal (o en otras palabras, material). Si bien los juicios analíticos se *fundan* en la identidad y pueden ser resueltos en ella, no *son* sin embargo idénticos, pues precisan de desmembración y sirven por este medio para la explicación del concepto; explicar por el contrario mediante juicios idénticos, *ídem per ídem*, no sería desde luego explicar nada[5].

Juicios sintéticos son aquéllos que en virtud de su predicado van más allá del concepto del sujeto, ya que el predicado contiene algo no pensado en modo alguno en el concepto del sujeto; por ejemplo: todos los cuerpos son pesados. Aquí no se pregunta desde luego si el
323 predicado está siempre *enlazado* o no con el concepto de sujeto: lo único que se dice es que no está pensado *en* ese concepto, aun cuando tenga que agregarse a él necesariamente. Así por ejemplo, la proposición: toda figura de tres lados es triangular *{figura trilátera est triangula)*, es una proposición sintética. Pues si bien es imposible que al pensar tres líneas rectas que cierran un espacio no se formen por ello, al mismo tiempo, tres ángulos, no deja de ser cierto que en ese concepto de trilátero no estoy desde luego pensando en la inclinación de unos lados a otros; o sea: el concepto de ángulo no está real y efectivamente pensado *en él*.

Todos los juicios analíticos son juicios *a priori*, válidos pues con estricta universalidad y absoluta necesidad, dado que se fundan enteramente en el principio de contradicción. Pero los juicios sintéticos pueden ser también juicios de experiencia que, si bien nos enseñan el modo en que están dispuestas ciertas cosas, no nos enseñan nunca sin embargo que tenga que ser necesariamente así[6] y no de otra manera; por ejemplo: todos los cuerpos son pesados; en este caso, la universalidad del juicio es únicamente comparativa [, no es más que generalidad]: todos los cuerpos, según lo que de ellos conocemos, son pesados; podríamos denominar empírica a esta universalidad, para diferenciarla de la racional que, en cuanto conocida *a priori*, es universalidad en sentido estricto. Ahora bien, si hubiera proposiciones sintéticas *a priori*, éstas no descansarían en el principio de contradicción, así que a este respecto aparecería el problema ya citado, nunca formulado antes en su universalidad y

menos aún resuelto, a saber: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*? Que haya empero efectivamente tales proposiciones sintéticas y que la razón no sirva meramente para dilucidar analíticamente conceptos ya adquiridos (una tarea muy necesaria para empezar a entenderse bien uno mismo), sino que sea capaz de ampliar incluso sintéticamente *a priori* su posesión, y que la metafísica descanse en los juicios analíticos en lo concerniente a los medios de que se sirve, pero se base enteramente en los sintéticos en lo concerniente a su fin, son cosas que el presente tratado mostrará ampliamente en lo que sigue. Pero como todavía cabría dudar de si los progresos que la metafísica pretende haber hecho son en efecto reales o no, es la matemática pura la que se alza ahora como un coloso para probar la realidad de un conocimiento que hace avances por la sola razón pura, a pesar de los ataques del escéptico más audaz; y aunque ella misma no tenga en modo alguno necesidad de probar lo correcto de sus pretensiones[7] mediante una crítica de la pura facultad racional, sino que se justifica por su propio *factum*, hay en ella sin embargo un ejemplo seguro para poner al menos de relieve la realidad de ese problema tan altamente necesario para la metafísica: ¿cómo son posibles proposiciones sintéticas *a priori*?

324 Nada ha probado mejor el espíritu filosófico de Platón[8], matemático experimentado, que el hecho de que quedara hasta tal punto maravillado de la gran razón pura —que en geometría incita al entendimiento con tal cantidad de Principios excelentes e inesperados— que su admiración le arrastrara a la ensoñación mental de tener todas estas nociones no por nuevas adquisiciones de nuestra vida terrenal, sino por mera reminiscencia de ideas muy anteriores, admiración cuyo fundamento sería, nada menos, la comunidad de esa razón con el entendimiento divino. Bien podría ser que estos productos de su razón llegaran a alegrar a un puro matemático hasta el punto de [ofrendar como sacrificio] la hecatombe, pero su posibilidad no le habría llenado de admiración, porque él se limitaba a concentrarse en el Objeto sin tener ocasión de considerar y admirar por ello al sujeto capaz de un conocimiento tan profundo de aquél. Un puro filósofo como Aristóteles no habría advertido en cambio suficientemente la abismal diferencia existente entre la *pura* facultad racional —que se extiende a partir de sí misma— y la facultad que, guiada por Principios empíricos, progresa mediante silogismos hasta el [Principio] más general; por consiguiente, tampoco habría sentido admiración sino que, al ver a la metafísica solamente como una física elevada a grados superiores, no debió encontrar nada extraño o inconcebible en su pretensión de llegar incluso a lo suprasensible, para lo cual debía ser empero tan difícil encontrar la clave, como de hecho lo es.

Sección segunda

Determinación de la tarea citada, en vista de las facultades del conocimiento que constituyen en nosotros la razón pura

No cabe otra solución para la tarea arriba indicada que la de empezar por considerarla en referencia a las facultades que permiten al hombre ampliar su conocimiento *a priori*, y que constituyen en *él* lo que cabe denominar específicamente *su* razón pura. Pues si por razón pura de un ser en general se entiende la facultad de conocer cosas con independencia de la
325 experiencia y por ende de representaciones sensibles, queda entonces desde luego sin determinar en general la forma en que en él (por ejemplo en Dios o en otro espíritu superior) sea posible un conocimiento tal; la tarea queda entonces indeterminada.

Cuando se trata en cambio del hombre, todo su conocimiento consta de concepto e intuición. Ambos son representaciones, pero cada uno de ellos no es aún conocimiento. Se llama *pensar* el representarse algo mediante conceptos, es decir en general, y entendimiento a la facultad de pensar. La representación inmediata de lo singular es la intuición. Al conocimiento por *conceptos* se le llama *discursivo* y al conocimiento en la *intuición intuitivo*; de hecho se requiere el enlace de los dos para que haya conocimiento, pero este conocimiento es denominado según lo que, como fundamento de determinación, llame en cada caso preferentemente mi atención. Que ambos puedan ser modos empíricos de representación o también puros es algo propio de la disposición específica de la facultad humana de conocimiento, que enseguida examinaremos más de cerca. El objeto es *dado* mediante la intuición conforme a concepto; sin ella es meramente *pensado*. Aunque mediante esta mera intuición sin concepto es dado el objeto, no es sin embargo pensado; y mediante el concepto sin la intuición correspondiente es pensado el objeto, pero no dado. En ninguno de estos casos es, por tanto, conocido. Si cabe añadir a un concepto la correspondiente intuición *a priori* se dice entonces que este concepto es *construido*; si sólo hay intuición empírica, se dice entonces que se trata de un mero ejemplo para el concepto; la operación de añadir la intuición al concepto se llama en ambos casos exposición (*exhibitio*) del Objeto, sin la cual (acontezca mediata o inmediatamente) no puede haber conocimiento alguno.

La posibilidad de un pensamiento o concepto está basada en el principio de contradicción, por ejemplo: la noción de un ser pensante incorpóreo (un espíritu). La cosa cuyo mero pensamiento es imposible (es decir, que el concepto se contradice) es ella misma imposible. Pero la cosa cuyo concepto es posible no es ya por ello una cosa posible. Cabe denominar posibilidad lógica a la primera y posibilidad real a la segunda; la prueba de esta última consiste en probar la realidad objetiva del concepto, cosa que siempre se tiene derecho a exigir; y no es posible esperar tal sino mediante la exposición del Objeto correspondiente al concepto; de otro modo, no queda nunca otra cosa que un pensamiento que
326 sigue siendo incierto, ya le corresponda un objeto cualquiera o esté vacío; es decir, no se sabe desde luego si puede servir para el conocimiento hasta que ese objeto no sea mostrado en un ejemplo[*][9].

N.º II

EL SEGUNDO ESTADIO DE LA METAFÍSICA[*]

Su estado de suspensión en el escepticismo de la razón pura

Aun cuando no pueda decirse que la suspensión sea un progreso ni tampoco, por ende, que sea propiamente un estadio ya recorrido, si el progresar en cierta dirección tiene sin embargo por secuela un regreso de igual magnitud, el resultado será entonces el mismo que si uno no se hubiera movido del sitio.

Espacio y tiempo contienen las relaciones de lo condicionado a sus condiciones; por ejemplo: una determinada magnitud de un espacio no es posible sino de manera condicionada, o sea en razón a que otro espacio lo encierra; del mismo modo, un determinado tiempo es posible por venir representado como parte de un tiempo aún más largo; y lo mismo acontece con todas las cosas dadas como fenómenos. Pero la razón pretende conocer lo incondicionado y con él la totalidad de todas las condiciones, pues de lo contrario no cesa de preguntar, igual que si no hubiera habido aún respuesta alguna.

Ahora bien, este solo hecho no tendría fuerza suficiente para hacer errar a la razón, pues muchas veces se hacen en vano preguntas en la doctrina de la naturaleza por el «porqué» de
327 algo, encontrando sin embargo válida la disculpa de la ignorancia, mejor al menos que el error. Pero es la razón la que en sí misma yerra cuando, guiada por los más seguros principios, cree haber encontrado lo incondicionado en una parte, a la vez que otros Principios igual de seguros la llevan a creer en la necesidad de buscarlo en la parte opuesta.

Esta antinomia de la razón no la conduce únicamente a dudar ora de una afirmación ora de otra, cosa que aún deja abierta la esperanza de un juicio que decida en favor de una de ellas, sino que la lleva a desesperar de sí misma, a renunciar a toda pretensión de certeza: tal es lo que cabe denominar el estado del escepticismo dogmático.

Pero esta lucha de la razón consigo misma tiene en sí la particularidad de que ésta piensa la lucha como un duelo en el que, si ataca, está segura de vencer al contrario, pero igual de segura está de ser vencida si se pone a la defensiva. En otras palabras, no puede confiar tanto en probar su afirmación cuanto en refutar la del adversario, cosa en modo alguno segura, pues bien podría ser que ambos juzgaran falsamente o que ambos tuvieran razón con sólo que comenzaran por ponerse de acuerdo sobre el sentido del problema.

Esta antinomia divide a los contendientes en dos clases: una busca lo incondicionado en la composición de lo homogéneo, la otra en la de lo múltiplemente variado, que puede ser también heterogéneo. La primera es matemática y va de las partes de una magnitud homogénea al todo absoluto por adición, o del todo a las partes, sin que ninguna sea a su vez un todo. La segunda es dinámica y va de las consecuencias al supremo fundamento sintético que es, pues, algo realmente diferente a la consecuencia, se trate del fundamento supremo de determinación de la causalidad de una cosa o del de la existencia de esta cosa misma.

Ahora bien, las oposiciones de la primera clase son —como se ha dicho— de dos tipos.

En la que va de las partes al todo, la tesis: *el mundo tiene un inicio* y la antítesis: *no tiene inicio alguno*, son igualmente falsas; y en la que va de las consecuencias a los fundamentos, regresando así sintéticamente a las proposiciones contrapuestas, pueden ser ambas verdaderas, dado que una consecuencia puede tener muchos fundamentos, y además
328 trascendentalmente diversos, esto es que el fundamento sea Objeto de la sensibilidad o de la razón pura, cuya representación no puede darse en la representación empírica; por ejemplo: todo es necesidad natural y no hay por tanto libertad; a lo que se opone la antítesis: hay libertad y no todo es necesidad natural; con ello entra aquí en escena un estado escéptico que produce una suspensión de la razón.

En lo concerniente a la primera clase de antinomias, sucede en lógica lo que en metafísica: los dos juicios contrapuestos entre sí como contrarios pueden ser ambos falsos, dado que el uno dice más de cuanto es requerido para que haya oposición. Así la proposición: «el mundo no tiene inicio alguno» implica[10] en la proposición: «el mundo tiene un inicio» ni más ni menos de lo requerido para la oposición, así que una ha de ser verdadera y la otra falsa. Pero si digo: «el mundo no tiene inicio alguno, sino que existe desde la eternidad», digo más de lo requerido. Pues además de lo que el mundo no es, digo también lo que él es. Ahora el mundo considerado como un todo absoluto es pensado como un noúmeno mientras que, según su inicio o en el tiempo infinito, lo es como fenómeno. Tanto si sostengo esta totalidad intelectual del mundo como si le adscribo límites como noúmeno, las dos son falsas. Pues con la totalidad absoluta de condiciones en un mundo sensible, es decir en el tiempo, me contradigo lo mismo si me represento tal mundo, dado en una intuición posible, como infinito o como limitado.

Por el contrario, del mismo modo que en lógica dos juicios contrapuestos en subcontrariedad pueden ser ambos verdaderos, porque cada uno dice menos de lo requerido para que haya oposición, también en la metafísica dos juicios sintéticos relativos a objetos de los sentidos y que se limiten a la relación de las consecuencias con los fundamentos pueden ser ambos verdaderos, porque la serie de condiciones es considerada de dos maneras distintas, a saber como Objeto de lo sensible o como Objeto de la mera razón. Pues las consecuencias condicionadas son dadas en el tiempo, pero los fundamentos —o sea, las condiciones— son añadidos por el pensar y pueden ser de índole diversa. Cuando digo: «todos los acontecimientos en el mundo sensible suceden por causas naturales» estoy poniendo a la base condiciones, como fenómenos [*Phänomene*]. Si el adversario dice: «no todo sucede por causas naturales (*causa phaenomen.*)», la primera proposición tendría entonces que ser falsa. Pero si yo digo: «no todo sucede por meras causas naturales, sino que puede suceder también al mismo tiempo por fundamentos suprasensibles (*causa noumen.*)», estoy diciendo menos de lo requerido para que haya contraposición en la totalidad de
329 condiciones en el mundo sensible, pues estoy admitiendo una causa que no está restringida a esta especie de condiciones, sino a la de la representación sensible, de modo que yo no contradigo las condiciones de esta última especie, sino que me limito a representarme la causa inteligible, cuyo pensamiento se halla ya en el concepto de un *mundi phaenomenon* en el que todo está condicionado; así pues, la razón no entra aquí en conflicto con la totalidad de

las condiciones.

Esa suspensión escéptica, que no implica escepticismo alguno, es decir que no renuncia a la certeza de ampliar nuestro conocimiento racional más allá de los límites de la experiencia posible, se revela ahora considerablemente beneficiosa, pues sin esa suspensión, o bien habríamos tenido que renunciar a la más alta empresa del hombre —de la cual se ocupa la metafísica como su fin final— y restringir nuestro uso de la razón a lo sensible, o bien habríamos entretenido al investigador con inconsistentes simulacros de intelección, como desde antiguo ha ocurrido; y así habríamos seguido si no hubiera venido a darse, en tanto, la crítica de la razón pura que, mediante la división en dos cámaras de la metafísica legislativa, ha puesto remedio tanto al despotismo del empirismo como el anárquico desmán de la filodoxia sin límites.

N.º III

Observaciones marginales

Tanto la posibilidad como la imposibilidad incondicionadas del no-ser de una cosa son representaciones trascendentes desde luego impensables, porque sin condición no tenemos fundamento [o razón] para poner o suprimir algo. Así pues, la proposición de que una cosa exista de manera absolutamente contingente, o de que sea absolutamente necesaria, no tiene nunca fundamento en ninguno de los dos casos. La proposición disyuntiva no tiene pues Objeto alguno. Es justamente como si yo dijera: «cada cosa es o *x* o *no x*» sin conocer en absoluto esta *x*.

Todo el mundo tiene alguna metafísica en vista del fin [propio] de la razón; y ella constituye, junto con la moral, la filosofía propiamente dicha.

Los conceptos de necesidad y contingencia no parecen afectar a la sustancia. Tampoco se pregunta por la causa de la existencia de una sustancia, dado que sustancia es lo que siempre
330 fue y tiene que seguir siendo, aquello sobre lo cual, como sobre un substrato, funda lo cambiante sus relaciones. En [*bey*] el concepto de sustancia cesa el concepto de causa. Ella misma es causa, pero no efecto. ¿Cómo va a ser algo causa, de una sustancia que esté fuera de él, de modo que esta sustancia perdure además por la fuerza de aquél? Las consecuencias de esa última sustancia serían entonces meros efectos de la primera, así que la segunda no sería desde luego un sujeto último.

La proposición: «todo lo contingente tiene una causa» debería enunciarse así: «todo lo

que sólo de manera condicionada puede existir tiene una causa».

Del mismo modo, la necesidad del *entis originara* no es otra cosa que la representación de su existencia incondicionada. Pero necesidad significa más, a saber: que se pueda conocer también, y además a partir de su concepto, que él existe.

El estado de necesidad de la razón de ascender de lo condicionado a lo incondicionado concierne igualmente a los conceptos mismos. Pues todas las cosas contienen realidad, y además un grado de realidad. En todo caso, éste es considerado posible sólo como condicionado, a saber: siempre que presuponga un concepto de *realissimo*, del que aquel grado de realidad no contiene sino la limitación.

Todo lo condicionado es contingente y a la inversa.

El ser originario, como ser supremo (*realissimum*), puede ser pensado como un ser tal que contiene en sí como determinación a toda realidad.— Este ser no es efectivamente real para nosotros, pues no tenemos pura noticia de toda realidad ni menos podemos inteligir que, con la gran diversidad de ésta, no pueda hallarse más que en un solo ser. Admitiremos pues que hay un *ens realissimum* como fundamento y que, por ello, puede ser representado como un ser tal que nos es enteramente desconocido en cuanto a su contenido.

Hay una ilusión capital en lo siguiente: como en teología trascendental se pretende conocer el Objeto que existe incondicionadamente porque sólo él puede ser necesario, lo primero que se hace es poner a la base el concepto incondicionado de un Objeto, del que
331 deriven todos los conceptos de Objetos limitados en cuanto tales —sea por negaciones inherentes o por *defectus*—, de modo que sólo el concepto del ser *realissimii*, o sea del ser [*Wesens*] en el que todos los predicados son reales, sería *conceptus logice originarius* (incondicionado). Tal cosa se tiene por prueba de que no puede haber necesariamente más que un solo *ens realissimum* o, a la inversa, que lo absolutamente necesario es *ens realissimum*.

Como se pretende evitar la prueba de que el *ens realissimum* existe necesariamente, se prefiere probar que, en caso de que tal ser exista, tendrá que ser *realissimum*. (Habría que probar entonces que de entre todos los existentes hay uno solo que existe de manera absolutamente necesaria, y cabe muy bien hacer tal cosa.) Pero la prueba se limita a decir que no tenemos otro concepto sobre el tipo de propiedades que puedan convenir a un ser necesario, en cuanto tal, que no sea éste: que, en cuanto a su existencia, existe incondicionadamente. Pero qué [propiedades o atributos] le competan es algo que ignoramos. De entre nuestros conceptos acerca de las cosas, él es el [concepto] lógicamente incondicionado y sin embargo omnímodamente determinado: el [concepto] del [ser] *realissimi*. Si nos estuviera pues permitido hacer corresponder a este concepto un Objeto, tal sería entonces el *ens realissimum*. Pero no nos es lícito admitir para nuestro mero concepto

semejante Objeto.

De la hipótesis de que algo existe se sigue que también algo, sea lo que fuere, existe necesariamente; pero que algo exista necesariamente no es cosa que sin más ni más [*simpliciter*] y sin condición ninguna se pueda conocer; también cabe admitir como se quiera el concepto de una cosa en cuanto a sus predicados internos, a la vez que probar la absoluta imposibilidad de ésta. He concluido pues en el concepto de un ser de cuya posibilidad nadie puede formarse un concepto.

¿Por qué concluyo entonces en lo incondicionado? Porque éste debe contener el fundamento más alto de lo condicionado. El silogismo es el siguiente: 1) si algo existe, existe también entonces algo incondicionado. 2) Lo que existe incondicionadamente existe como ser absolutamente necesario. Esta última proposición no se sigue necesariamente, pues lo incondicionado puede ser necesario para una serie aunque tanto él como la serie sigan siendo contingentes. No se trata aquí de un predicado de las cosas (: que sean, por ejemplo, condicionadas o incondicionadas) sino de lo concerniente a la existencia de las cosas con todos sus predicados, o sea de saber si esta existencia es en sí necesaria o no. Es pues una mera relación del Objeto a nuestro concepto.

Toda proposición existencial es sintética, y así lo es también la proposición: Dios existe. Para que fuera analítica haría falta extraer la existencia a partir del mero concepto de un tal ser posible, cosa que se ha intentado de dos maneras: 1) en el concepto del ser realísimo se
332 halla su existencia, pues ésta es realidad; 2) en el concepto de un ser necesariamente existente se halla el concepto de realidad suprema como único modo en que cabe pensar la absoluta necesidad de una cosa (necesidad que tiene que ser admitida si algo existe). Ahora bien, si un ser necesario debiera ya incluir en su concepto la realidad suprema y en cambio no debiera (como se dice en 1) incluir el concepto de necesidad absoluta —con lo que en consecuencia no serían recíprocos los conceptos— entonces el concepto del *realissimii* sería *conceptus latior* que el del *necessarii*, es decir que aparte del [ser] *realissimii* existirían aún otras cosas que podrían ser *entia necessaria*. Ahora bien, lo que precisamente ha conducido[11] esta prueba es que el *ens necessarium* no puede ser pensado sino de una sola y única manera[12], etc.

Aquí es donde está propiamente el *πρῶτον ψεῦδος*[13]: el [ser] *necessarium* contiene en su concepto la existencia; por consiguiente, la existencia de una cosa en cuanto *omnímoda determinado*, lo que permite deducir (y no meramente inferir) de su concepto esta *omnímoda determinado*, cosa que es falsa, pues lo único probado es que, si[14] cupiera deducción a partir de un concepto, éste tendría que ser el concepto del *realissimi* (pues éste es el único concepto que contiene al mismo tiempo la *omnímoda determinado*).

Vale decir entonces: para ser capaces de inteligir la existencia de un *necessarii* en cuanto tal tendríamos que poder deducir la existencia de una cosa, es decir: la *omnimodam determinationem*, a partir de un cierto concepto. Pero este concepto es el del *realissimii*. Tendríamos entonces que poder deducir la existencia de un [ser] *necessarii* a partir del concepto del [ser] *realissimii*, lo cual es falso. No podemos decir que un ser posea esas propiedades sin las cuales yo no conocería a partir de conceptos su existencia como

necesaria, aun cuando esas propiedades no sean admitidas como productos constitutivos del primer concepto, sino solamente como *conditio sine qua non*.

Al Principio del conocimiento sintético *a priori* compete: que la composición es lo único *a priori* que, aconteciendo según el espacio y el tiempo, tiene que ser hecho por nosotros. Pero el conocimiento enderezado a la experiencia contiene el esquematismo, ya sea el esquematismo real (trascendental) o el esquematismo por analogía (simbólico).— La realidad objetiva de la categoría es teórica; la de la idea, solamente práctica.— Naturaleza y libertad.

HOJAS SUELTAS
relativas a los
PROGRESOS
DE LA METAFÍSICA

[*L.Bl.* D14] *Tema del Concurso*

335 1) ¿Qué pretendían los antiguos con la metafísica? El conocimiento de lo suprasensible. 2) Esta diferencia es tan antigua como la filosofía. 3) Por *noúmeno* entendieron todo objeto, en la medida en que pudiera ser conocido *a priori* —Platón incluía al respecto las propiedades de las figuras— llegando [así] al conflicto de los conceptos innatos. 4) Dios, libertad, inmortalidad. 5) En lo primero y en lo tercero se pusieron de acuerdo fácilmente, no así en lo segundo. 6) El origen de la filosofía crítica es la moral, relativa a la imputabilidad de las acciones. 7) Al respecto, conflicto incesante. 8) Hasta la filosofía crítica, todas las filosofías carecen de diferencias en lo esencial. 9) Qué sea lo esencial de la filosofía pura en la forma de tratar sus Objetos.

Por lo que hace a los problemas teóricos, de todo tipo, en absoluto son necesarias *analítica* y metafísica cuando se transforma el concepto de libertad en el de necesidad mecánica. De si los objetos del sentido externo, o también del interno, se nos presenten tal como en sí mismos son o sólo como aparecen; que los conceptos por los que lo múltiple es llevado a experiencia en un plexo universal sean dados *a priori* o *a posteriori* en la experiencia es algo que al investigador teórico le da igual, pues.…[*] sin embargo, todo lo que podamos conocer, y hasta los… que salen hacia un incondicionado que se.… en el mundo sensible… no tendrían otro efecto que el de quedar restringidos solamente a objetos de los sentidos (*Quae supra nos nihil ad nos*). El concepto de Dios y el de inmortalidad.… han lugar en todo caso como hipótesis aunque de manera antropomórfica.… aparece la ley moral que la libertad predica.… y.… concepto con la filosofía teórica toda de la realidad… es incompatible pues la doctrina de la libertad y con ella la moral.… lo que la razón [hace] por la metafísica, suprimiendo el entero mecanismo de la naturaleza.

336 Toda consecuencia en sí contingente (por ende, sintética) de los eventos en el mundo tiene que tener una causa. La contingencia es pensada en la finalidad.

Pero la armonía de la felicidad en el mundo y el merecimiento de ser feliz (si una tal armonía debe acaecer [*eräugnen*] de continuo) es una consecuencia contingente de los eventos en el mundo.

Luego esta armonía, exista o sea postulada, tiene también que tener una causa (y además una causa diferente de todas las del mundo).

Esta causa tiene que hallarse en el mundo y en los seres que en él se encuentran, pues la ley de la causalidad no concierne sino a esencias sensibles. Pero como esta armonía, comparada con un Principio de perfección, no puede ser conocida por nosotros como adecuada para toda la eternidad ni tampoco para el todo del mundo, se trata entonces de una cuestión de fe. O más bien, el conocimiento de su posibilidad pertenece al fundamento inteligible, o sea al fundamento de la existencia de seres tan racionales como libres, cuyas causas de existencia según *catego.…*

La buena voluntad tiene que surgir de sí misma, pero no es *fenómeno* porque tiene que ver con máximas y no con acciones que acontezcan en el mundo. Su prescripción es cosa que de hecho se da [*eine Begebenheit*]. Acerca de ella cabe decir que Dios es el autor de la suma

más elevada de moralidad; y, en cuanto que ella no es perfecta, de la mayor armonía [posible] con la felicidad.

Que la armonía sea posible se debe a que Dios es, en [igual] proporción, causa de la eticidad y de la felicidad, aunque no quepa pensar esto [*sc*. la proporción] porque en ese caso sería mecanismo y no libertad; también el hombre es considerado como causa de sus acciones, que acontecen en el mundo, pero la razón de que haya actuado más bien así que de otra manera, o sea por libertad, le resulta a él mismo inexplicable porque se trata de libertad. De la buena o mala voluntad en cuanto relativas al mundo de las *máximas*, únicamente *secundum analogiam* cabe decir que Dios las dé ablandando o endureciendo el corazón. Sólo tenemos noticia de las acciones y del fenómeno [*Phänomenon*] de su admisión en nuestras máximas, pero no podemos escrutar el carácter inteligible sobre el que se asientan.

337 La realidad del concepto de esta armonía tiene su fundamento en la pura razón práctica con el fin de poner en obra el bien supremo y, por tanto, de pensarlo también en una idea como posible por nuestras fuerzas.

[*L.Bl.* E 10]

Lo subjetivo de la intuición tiene que determinar la disposición [o índole: *Beschaffenheit*] de ésta, la cual no podría de lo contrario ser *a priori* ni necesaria. Igualmente ocurre con lo subjetivo de los conceptos, es decir del método para hacerse de ello un concepto en general. Sin esto tampoco vendría a darse ninguna necesidad.

Para *construir* conceptos, es decir para darlos *a priori* en la intuición, se requieren espacio y tiempo; por lo que hace a la experiencia, además de conceptos *a priori* se requiere también para la percepción (lo empírico) el [concepto] de existencia (*realitas*). Pero construir requiere siempre, para el tiempo, la descripción de una línea cuyas partes coexistan y, para la línea, un tiempo cuyas partes se sucedan.

Tan imposible es inferir, partiendo del concepto de un ser, su necesidad como, a partir de su necesidad, inferir el concepto que haya que formarse de él; pues modalidad y contenido de una cosa no tienen nada en común.

El primero de estos tres estadios contiene los progresos de la metafísica en dos secciones: la doctrina de la esencia y la doctrina general de la naturaleza. Ontología y física racional. En la última, los Objetos son considerados como dados en la experiencia, mientras que lo que de ellos deba ser pensado *a priori* como objetos, sean de los sentidos externos o del interno, representa de consuno la doctrina general de los cuerpos y la doctrina del alma como doctrina general de la naturaleza: *Physica rationalis* y *Psychologia rationalis*. La
338 física general pertenece a la ontología, entendida ésta como omnitud de las condiciones *a priori* bajo las cuales pueda serles dada realidad objetiva a sus conceptos, y ello de tal suerte que es imposible venga a darse en ella ninguna doctrina de la experiencia de la naturaleza corporal o pensante, *physica y psychologia empírica*.

A la doctrina formal de la naturaleza corresponde aún la discusión: 1) de si el Principio

de la idealidad del espacio vaya tan lejos que se pueda prescindir por completo de la existencia de Objetos externos de los sentidos; 2) de si el de la idealidad del tiempo llegue al punto de poder eliminar el sentido interno, diferente de la conciencia, o sea el Yo empírico. El Yo racional no da conocimiento alguno, sino sólo la síntesis de lo múltiple de la intuición en general en vistas de la posibilidad de un conocimiento.

De si hay o no un sentido externo diferente de la conciencia de nuestras representaciones, y un sentido interno diferente de la conciencia de las representaciones internas.

Si no se diera el primero, entonces el Objeto (mi mera representación) estaría meramente en mí. Ahora bien, como yo tengo que poder ser consciente de mi entero estado emplazaré entonces en el tiempo todo lo externo. El espacio como algo cuyas partes son sucesivas. Si yo me conociera tal como soy y no como me aparezco, entonces mi variación [de estado] produciría en mí una contradicción. Nunca sería yo el mismo hombre. La identidad del Yo quedaría suprimida.

El Yo lógico no es para él mismo Objeto de conocimiento, pero sí el físico *Yo mismo*, y además por las *categorías* como especies de composición de lo múltiple de la intuición interna (empírica), en la medida en que ella (la composición) sea posible *a priori*.

Hoc est vivere bis, vita posse priori frui. Marcial[1].

[*L.Bl.* E 31]

El punto decisivo del primer estadio es el E 31] siguiente: que la facultad teórica del conocimiento humano no podría extenderse más allá de los objetos de los sentidos y más allá
339 de los límites de la experiencia posible, y que estos objetos no son las cosas en sí mismas, sino meramente sus fenómenos.

1. Diferencia entre juicios analíticos y juicios sintéticos.

2. Entre juicios sintéticos *a priori* y juicios sintéticos empíricos.

3. Cómo sean posibles ambos —mediante intuiciones *a priori* sometidas a los conceptos, o mediante intuiciones empíricas.

4. Cómo es posible la intuición *a priori*.

5. Cómo el concepto *a priori*.

6. Cómo es posible la lógica general y qué sea lo que contenga.

7. Cómo es posible la lógica trascendental.

8. Qué es la lógica de los juicios inmanentes y de los trascendentes que no suministran conocimiento alguno, y [cuál sea la lógica] de la entera lógica.

Todos los conceptos no tomados por mí de la forma subjetiva de la intuición tienen que ser empíricos, y no pueden entrañar necesidad alguna por estar sacados de la percepción de los Objetos.

Intuición, representación inmediata

1) ¿Cómo son posibles proposiciones sintéticas en general? Por el hecho de que yo, sobrepasando mi concepto, saco de la intuición que le está a la base algo, a título de nota, que enlazo con este concepto.— Los juicios empíricos sintéticos son aquellos en los que el sujeto es un concepto al que corresponde una intuición empírica; juicios sintéticos *a priori* son aquellos a cuyo sujeto le corresponde una intuición *a priori*. Así pues, no hay proposiciones sintéticas (de las cuales está sin embargo llena la metafísica) sin que haya intuiciones puras *a priori*.

2) ¿Qué son las intuiciones puras? Formas de la sensibilidad, de los sentidos externos y del interno: espacio y tiempo, que preceden a todas las intuiciones empíricas.

3) ¿Cómo es posible que podamos conocer sintéticamente *a priori* las propiedades de las cosas en el espacio y el tiempo? Por la sola razón de que no pensamos esta forma como algo que incumba a los Objetos, sino como algo que conviene subjetivamente al ser que hace
340 representaciones [*dem vorstellenden Wesen*], puesto que entonces no puede ser determinado *a priori* lo que incumba en sí a los objetos dependientes de las condiciones del espacio y del tiempo, sino el modo en que éstos deban aparecer necesariamente al sujeto.

4) Por meros conceptos no podemos producir proposiciones sintéticas *a priori*. Supongamos en efecto que espacio y tiempo sean disposiciones, confusamente representadas, de las cosas; la percepción de sus propiedades tendría entonces únicamente validez empírica, dado que sería sintética y sin embargo *a posteriori*; esas propiedades serían extraídas empíricamente de los objetos por la percepción y no cabría adscribir necesidad a ellas.

5) ¿Son suficientes para el conocimiento sintético las meras intuiciones, sean puras o empíricas, sin conceptos *a priori*? No: sin *síntesis a priori* y sin el concepto del compuesto de lo múltiple de esta intuición sería imposible todo juicio *a priori*. Pues en todo juicio se requiere unidad de la conciencia y además unidad de la conciencia en una *síntesis a priori* para un tal juicio; y estos conceptos son las *categorías*, que proporcionan conocimiento, pero en todo caso con las intuiciones y no sin ellas, o sea no como meras categorías.

6) ¿Hasta dónde pueden llegar estas proposiciones *a priori*? Meramente hasta los objetos en el fenómeno, o sea sólo hasta objetos de los sentidos, y además sólo como nos aparecen.

7) ¿Cómo es posible que un sujeto sea de inmediato consciente de sí mismo como mero fenómeno y al mismo tiempo como cosa en sí? En el primer caso por la apercepción empírica, en el segundo por la apercepción pura.

[*L.Bl.* F 3] *De una historia filosofante de la filosofía*

Todo conocimiento histórico es empírico y por tanto conocimiento de las cosas tal como son, no de que tengan que ser necesariamente así. El conocimiento racional [*rationale*] las representa según su necesidad. Una representación histórica de la filosofía narra pues cómo y en qué orden se ha filosofado hasta ahora. Pero el filosofar es un desarrollo paulatino de la razón humana y ésta no puede haber progresado por la senda empírica ni haber siquiera comenzado a ir por ella, y encima por meros conceptos. Tiene que haberse dado un estado de

necesidad de la razón (sea teórico o práctico) que la haya obligado a elevarse de sus juicios
341 sobre las cosas a los fundamentos, y aun hasta los primeros [principios]. Inicialmente mediante la razón común, partiendo por ejemplo de los cuerpos en el mundo y de su movimiento. Pero también se llegó a los fines; por último, al observar que de toda cosa cabe buscar fundamentos racionales, se comenzó a enumerar los conceptos de la razón (o del entendimiento) pero, antes, a analizar el pensar en general, sin Objeto. Tal enumeración aconteció gracias a Aristóteles, y el análisis —antes aún— gracias a los lógicos.

Una historia filosófica de la filosofía no es posible a su vez de manera histórica o empírica sino racional [,*rational*], es decir: *a priori*. Pues aunque establezca *facta* de la razón no los toma prestados de la narración histórica, sino que los extrae de la naturaleza de la razón humana a título de arqueología filosófica. [Eso es] lo que ha permitido que, de entre los hombres, fueran los pensadores quienes razonaran sobre el origen, meta y fin de las cosas del mundo. Pero ¿cuál ha sido su punto de partida: lo finalístico [presente] en el mundo, o la sola cadena de causas y efectos, o acaso el fin propio [*Zweck*] de la humanidad misma?

[*L.Bl.* F 5] *Sobre la incapacidad de los hombres para comunicarse entre sí*

En las cosas susceptibles de exposición no hay problema al respecto; mucho más problemático es el caso de los sentimientos, pero lo más arduo se da en sensaciones tales que se sigan de las ideas; Aristipo confiaba sólo en las últimas y las tenía por lo absolutamente real; pero si la comunicación es dudosa —por falta del lenguaje— la moral contiene la suprema comunicabilidad de los sentimientos, de modo que ésta alcanza el mayor triunfo cuando es abstracta al máximo y no tiene en definitiva otro fundamento de determinación que el mero sentimiento de nuestra receptividad de la moral.

Las ideas de Dios y [de vida] futura obtienen por fundamentos morales una realidad que no es objetivamente teórica sino meramente práctica para obrar como si hubiera otro mundo.

Idealismo. Al tiempo se le puede pensar como determinado sólo en la aprehensión del espacio (y en la comprehensión en favor de lo simultáneo). Ahora bien, si nada estuviera a la
342 base de la intuición del espacio a título de lo externamente dado, la representación de algo externo sería entonces tan sólo un pensamiento, o sea que no le sería dada efectivamente al ánimo por nada externo. Pero al menos podrían pensarse entonces sus representaciones internas como [estando] en el espacio, lo cual se contradice.

De si una *historia* de la filosofía pueda ser redactada matemáticamente. Cómo haya tenido que surgir el dogmatismo, de éste el escepticismo y de los dos juntos el criticismo. Pero, cómo va a ser posible llevar una historia a sistema racional, cosa que requiere deducción de lo contingente a partir de un Principio, y división […]

De lo primero intelectual que, sin embargo, tiene realidad objetivamente práctica en la

eticidad, a saber: de la libertad.

De la determinación del concepto de Dios, no como omnitud sino como fundamento de toda realidad; de lo contrario es antropomorfismo.

Que no se da probabilidad en lo relativo a lo suprasensible sino un paso que trasciende a una especie totalmente distinta de asentimiento por la razón de que, además, tiene validez universal, aunque sea pensado en referencia al sujeto, o sea: admitir algo como verdadero respecto a las *máximas* de la voluntad que son necesarias; de lo contrario sería una vacía voluntad sin Objeto.

De si se puede proyectar *a priori* un esquema de historia de la filosofía con el cual, a partir de las noticias existentes, épocas y opiniones de los filósofos coincidan como si hubieran tenido este esquema mismo a la vista y hubieran seguido progresando en el conocimiento [*Kenntnis*] de la misma.

¡Si! A condición de que la idea de una metafísica se imponga inevitablemente a la razón humana, de que ésta sienta la necesidad de desarrollarla; esta ciencia reside empero enteramente en el alma, aunque dibujada de modo solamente embrionario.

343 No se puede escribir la historia de una cosa que no ha acontecido y para la que nunca se ha suministrado otra cosa que preparación y materiales.

De si la historia de la filosofía pueda ser a su vez parte de la filosofía o tenga que serlo de la historia de los saberes en general.

Sean cuales sean los progresos hechos por la filosofía su historia es diferente de la filosofía misma; o bien ésta tiene que ser un mero ideal de una fuente que se halla en la razón humana, de la filosofía de la razón pura, cuyo desarrollo tiene también su regla en la naturaleza humana. *Fülleborn*[2].

Una historia de la filosofía es de especie tan particular que nada de lo acontecido en ella puede ser narrado sin saber de antemano qué habría debido acontecer y, por ende, qué pueda acontecer también. De si esto ha sido antes investigado o si se ha raciocinado a la buena ventura. Pues no se trata de la historia de las opiniones que vayan surgiendo aquí o allá contingentemente sino de la razón, que se desarrolla a partir de conceptos.— No se trata de saber qué cosa se raciocina, sino qué se consigue con raciocinios por meros conceptos.— A la filosofía hay que considerarla aquí como genio de la razón [*Vernunftgenius*], del cual se quiere saber qué ha debido enseñar, y si lo ha llevado a cabo.— Para llegar a penetrar hasta ello hace falta investigar cómo y por qué ha habido hasta ahora interés, y además tan grande, por la metafísica. Se hallará entonces que no se trata del análisis de los conceptos y juicios susceptibles de aplicación a los objetos de los sentidos, sino de lo suprasensible, y primordialmente en la medida en que sobre él se basen las ideas prácticas.

[*L.Bl.* G 12] *El problema de la Academia*

A) *Prolegómenos*

1. ¿Qué especie de saber habrá sido esa cosa llamada metafísica desde los tiempos más antiguos hasta hoy? ¿Es acaso una ciencia de los objetos de la razón o la ciencia de la razón misma y de su facultad [, de su capacidad] de llegar al conocimiento de ella misma?

344 2. ¿Qué ha sido la metafísica desde los tiempos más antiguos hasta la época de Leibniz y Wolff inclusive, y especialmente en Alemania? B) 3. ¿Qué es ahora? ¿Ha hecho recientemente algún progreso en Alemania?

4. Y si es así, ¿cuál será su destino futuro: un progreso ulterior, un retroceso o quizá la situación de un depósito que, sin poder ser acrecentado ni disminuido, tiene que ser conservado para uso negativo de la razón?

Las contestaciones a las dos primeras cuestiones sirven de *prolegómenos* a la introducción; sólo la contestación a la tercera sirve de tratado relativo a la solución del problema; la contestación a la cuarta es corolario o escolio del tratado.

1. Concepto de metafísica; lo que se pretende decir con ello, sin definir aún plenamente lo que ella deba ser.

Para toda ciencia que parte de conceptos *a priori* hay una metafísica. Ésta no comprehende todo conocimiento de las cosas por la razón, esto es no [abarca la] matemática; pero sí juzga sin embargo sobre la posibilidad de esta última.

[*L.Bl.* G 13]

1. Crítica. 2. Sistema. 3. Comparación con G 13] lo [que se encuentra] en el tiempo de Leibniz y Wolff en Alemania.

Se trata de si tenemos conocimientos *a priori* que no sean meramente dilucidatorios, sino que se extiendan también más allá del concepto dado. Estos últimos contienen conceptos *a priori* de objetos.

a. En caso de que deba admitirse un cierto concepto de lo suprasensible, cabe preguntarse en qué deberemos fundar su realidad. No en un conocimiento dado por ese medio, pues no hay posibilidad de tal; así pues, sólo por conocimiento práctico y además como un fundamento de éste que ha de ser determinante, mas no según leyes naturales, sino enfrentándose desde luego a ellas.

Aun cuando parezca difícil exponer completamente en poco espacio, y sin embargo según
345 sus fuentes, una variedad tan grande como la abarcada por la metafísica, de hecho facilita la labor el enlace orgánico de todas las facultades del conocer bajo el supremo gobierno de la razón porque, partiendo de diversos puntos, cabe cumplimentar empero el entero círculo según un solo Principio, de modo que lo difícil es sólo la elección del punto de partida. Me parece lo más aconsejable empezar primero por producir interés en fundar una metafísica (la libertad, en tanto se da a ver mediante leyes morales), pues la solución de la dificultad inherente a ella ocasiona una plena autonomía de nuestras facultades de conocimiento; cabría recorrer así el círculo entero, pues aquí se da un concepto de lo suprasensible con su realidad (aunque sólo práctica).

Todos los autores se han esforzado por dar realidad a los tres seres suprasensibles; de una parte fue la moralidad quien los movió al respecto; de otra, no pudo proporcionar más que un concepto determinado.

Que el hombre sea [capaz] de superar todos los obstáculos de su buena voluntad (que tenga *autexusian*[3] [, poder sobre sí]) es algo que no cabe afirmar inmediatamente con certeza. La ley moral ordena esta superación, luego tiene que ser posible. Predeterminismo. Como la necesidad física depende aquí del tiempo, hace falta que la *causalidad* de la voluntad libre esté desligada de la condición del tiempo, aunque el hombre no lo esté como cosa de la naturaleza. De ahí se sigue que el hombre como fenómeno se diferencie de sí como *noumenon*.

En todo nuestro conocimiento hay lo que llamamos conocimiento *a priori*, que no sólo es el más noble porque, independientemente de las condiciones restrictivas de la experiencia, se extienda sobre más Objetos que aquél, sino porque como conocimiento necesario de los juicios de la experiencia está a la base incluso de la posibilidad de éstos, y confiere esa validez independiente de condiciones subjetivas, gracias a la cual valen propiamente estos juicios para el Objeto y son conocimientos.— Pero estos conocimientos *a priori* encierran al mismo tiempo un misterio que una crítica de la razón pura tiene, antes de la metafísica, por tarea necesaria y preliminar: hacer comprensible incluso la posibilidad del conocimiento *a*
346 *priori*. Si hay conceptos *a priori*, una deducción [*deduction*] de los mismos y de su validez (no de su génesis); y si hay proposiciones *a priori* [...].

El conocimiento *a priori* es independiente de la experiencia; es verdad que pueden darse allí representaciones empíricas: sólo que [en este caso] el juicio es analítico. Pero si es sintético, entonces el concepto —bajo el que viene a ser subsumido algo empírico, por ejemplo un evento— tiene que ser un concepto *a priori*, pues los conceptos empíricos y diversos no pueden ser sintéticamente enlazados por la experiencia. El conocimiento *a priori* es incluso el fundamento de la posibilidad de la experiencia o, al menos, de aquello que constituye la unidad objetiva en los juicios. Para los conocimientos se requieren, a título de elementos suyos, conceptos e intuición, sea ésta empírica o intuición pura. Pensar e intuición. Sin esta última no hay Objeto, sin el primero no pensamos ni conocemos el Objeto.

[*L.Bl.* M 19]

Esta contraposición —considerada según conceptos puros de la razón, es decir según Principios de la libertad— es un conflicto de los fundamentos internos determinantes del libre arbitrio del hombre; admitir en sus máximas resortes morales o resortes patológicos de las acciones es cosa que cabe representar (si es dable personificar alegóricamente meras facultades del hombre) como pugna entre el espíritu del bien y el del mal. Pues los instintos naturales son en sí inocentes; entre ellos y la ley moral no hay propiamente pugna: pero convertir en máxima la observancia de aquélla con independencia de los primeros e incluso
347 contra ellos es un acto de la libertad en pugna, un acto cuya realidad efectiva en las acciones

del hombre prueba la experiencia, aunque su posibilidad no pueda ser concebida; a ello se debe que el fenómeno [*Phänomen*] sea presentado alegóricamente por analogía con dos Principios independientes que habitaran en el hombre y lucharan entre sí.— Para diferenciarlos tiene empero cualquiera el criterio a mano: si la representación de la ley precede en una acción al sentimiento de placer o disgusto, éste es moral; en caso contrario es patológico. Y admitir incondicionadamente a este último en su máxima es un Principio del mal.

Si en la máxima es la representación de la ley la que precede y el sentimiento sigue a ella inmediatamente después (placer o disgusto hacia el objeto del libre arbitrio), entonces es este sentimiento intelectualmente moral, y en el hombre rige el Principio bueno. Si por el contrario el sentimiento de placer o disgusto hacia el objeto precede a la ley, el sentimiento es patológico (sensible) y el Principio malo rige en el hombre, pues es siempre malo que las máximas tengan que obedecer incondicionalmente (por lo que hace a la ley) a los resortes de la sensibilidad (de la carne). No es propiamente la sensibilidad (de la carne) la que debe ser combatida por el Principio bueno, pues ella es inocente, sino el Principio malo en nosotros: la libre predisposición a tomar las máximas según esos impulsos de la sensibilidad. Si la carne es contada entre los enemigos que luchan contra el espíritu se debe a que produce de manera mediata acciones contrarias a la ley cuando y porque el hombre la acepta en sus máximas. Pero explicar la posibilidad de tales máximas así como, en general, el modo en que surgen acciones por libre arbitrio pertenece a tareas que trascienden por entero la intelección humana.

348 Cuando se compara con esto la metafísica leibnizo-woffiana se ve que, como era enteramente dogmático-teórica y carecía de crítica de la razón pura, no tiene en el presente estadio mérito alguno, a menos que por tal se entienda su habilidad para dar —de manera mucho más metódica que hasta entonces— un barniz de intelección especulativa a las mismas cosas que los Principios morales de la razón, o sea de la ordinaria razón de los hombres, habían recomendado desde hacía largo tiempo creer y admitir, así como para dar pábulo a tal barniz gracias a una aparente conexión en un todo científico según la forma (sistema); al menos hay que admitir que, de este modo, quienes trabajaban en este campo fueron incitados a aportar solidez de fundamentos en definiciones, pruebas y en la disposición [*Disponiren*].

Ser necesario es aquél cuya existencia [*Dasein*] puede ser deducida de su concepto (lo cual no es posible, según el n.º 1). Por tanto, mientras no tenga un concepto de un ser tal no podré tampoco conocer *a priori* su existencia, pues ésta, aunque sea pensada como absolutamente necesaria, es mera modalidad que no da concepto alguno de la cosa existente. Cualquiera sea el concepto que yo quiera hacerme de una cosa puedo igualmente suprimirlo en todo momento sin contradicción. Esto es la [….]

Partiendo de la contingencia del mundo, inferida del cambio en éste, es imposible llegar a la conclusión de una *causa* necesaria *diferente del mundo*, porque la contingencia de éste no ha sido por ello probada.— Sólo la finalidad debe serlo, pues es contingente; pero ella no es una propiedad de las cosas, sino que somos nosotros los que la colocamos en nuestro

concepto de cosas, para explicarnos la posibilidad de éstas.

Argumento fisicoteológico.

De la unidad de Dios y de que sea el sin nombre, pues su *cualidad y cantidad* es sólo única.

349 Del agregado de las realidades, de donde el *antropomorfismo*.

De la representación de Dios por *analogía*.

En los conceptos trascendentales de la realidad, por un *vitium subreptionis* del pensar se toma un concepto por la cosa, lo subjetivo del pensar por lo objetivo de lo pensado, cosa esta última que no puede hallarse en el pensar, sino sólo en la intuición y, aquí, en una intuición empírica por tratarse del Objeto de la sensación en general, que debe ser dada como ejemplo del concepto, es decir como Objeto de la intuición empírica, cosa imposible por lo que hace a lo suprasensible. Aquello cuyo concepto contiene un ser, en oposición a aquello cuyo concepto contiene un no-ser: ambos casos no son sino modalidades del poner y suprimir [*Setzen und Aufhebens*] a las que no podemos dar ningún significado objetivo porque contienen meramente lo subjetivo del pensar, es decir la *cópula* del predicado respecto al sujeto, o sea: la facultad de representación en general. El *vitium subreptionis* trascendental. Complemento leibniziano del argumento de *San Anselmo*.

1. Ha de existir el más real de todos los seres (es un ser necesario). Pues si no existiera le faltaría entonces una realidad, a saber: la existencia.

2. Por el contrario (por la puerta de atrás): un ser necesario, es decir omnímodamente determinado por su concepto, tiene que contener toda realidad. Si no la contuviera no estaría entonces omnímodamente determinado por su concepto y por consiguiente no sería necesario.

Ahora bien, existe un ser necesario, etc. Esta última proposición es tautológica, no extensiva. Si fuera posible el concepto de un ser necesario según su realidad objetiva, es decir según la determinación del Objeto, sería como si se dijera: un ser necesario existe necesariamente.— La necesidad de presuponer algo para hacer que sea comprensible un objeto, por ejemplo la materia —dado que sin ella ni siquiera el espacio sería un objeto de percepción— es tenida por necesidad objetiva y es, aquí, *realitas phaenomenon*.

350 Tomar concepto por cosa, y nombres de una cosa por concepto.

Es falso el concepto de una cosa cuyo no-ser sea en sí mismo contradictorio; el no-ser nunca se contradice en efecto a sí mismo (cuando digo que una cosa es en sí necesaria sólo pretendo decir que no tengo concepto alguno de su no-ser).

Cuando digo: si algo existe, existe también cierta cosa absolutamente necesaria —porque si nada existiera necesariamente sería todo contingente, y por ende tendría otra cosa por causa— la primera pregunta es: ¿es esa proposición analítica o sintética? En el primer caso, la existencia está contenida en el concepto, en el segundo caso se añade al concepto como determinación del mismo. En este caso ambas son falsas: lo mismo que una existencia esté contenida en el concepto como el que la existencia sea algo añadido —como determinación de una cosa— al concepto de ésta. Pues el concepto *de la cosa* no queda ampliado por ello,

sino que lo único que se hace es poner la cosa misma. Así pues, esta pregunta contiene solamente una relación de las cosas con el pensar, pero no de las cosas entre sí: [lo en cuestión es] si mi pensar (poner o suprimir) sea necesario o contingente. Así pues, el concepto es tomado aquí por cosa o sea, es más bien el fenómeno de aquél lo que [.…]

Una prueba válidamente fundada vale solamente para el juicio dogmático-teórico, mientras que una argumentación puede tener igualmente valor en el caso del juicio dogmático-práctico. Fundamenta entonces una libre aprobación que aun sin valor vinculante —por no proceder de una demostración— no es, desde luego, menos segura en la medida en que, quien toma en consideración la prueba del modo indicado, no puede renegar de ella en el respecto práctico. Es una argumentación tal la que tiene lugar en lo concerniente a estas tres especies [*Arten*] de lo suprasensible. Por lo que hace a estas ideas, quien las considere desde el punto de vista teórico puede muy bien abrigar dudas de su validez, pero no puede prescindir de que sean ellas las que iluminen su camino.

Del antropomorfismo en la representación del [ser] *realissimi* como *agregado*. No tengo entonces necesidad de atribuirle entendimiento (pero no como el nuestro) y voluntad, sino que él [el *ens realissimum*] es el fundamento de todo aquello que no podemos pensar como posible sino por medio de entendimiento; e igualmente respecto a la voluntad.

Si el sentimiento de placer precede a la ley es que es sensible, si es a la inversa es entonces intelectual, es decir: sentimiento moral.

Del sentimiento que precede a la ley en comparación con el que sigue a su representación.

No hay contraposición entre razón práctica y sensibilidad, sino entre los fenómenos de la primera.

De la representación de lo sensible por analogía con la razón práctica.

COMPLEMENTOS
DE LOS PROGRESOS
DE LA METAFÍSICA

[*L.Bl.* D 17]

XXIII, 471 El fin [*Zweck*] de la metafísica: 1. estipular el origen del conocimiento sintético *a priori*; 2. inteligir las condiciones restrictivas del uso empírico de nuestra razón; 3. mostrar la independencia de nuestra razón respecto a estas condiciones y, por ende, la posibilidad de uso absoluto [por su parte]; 4. extender así, si bien sólo de manera negativa, nuestro uso de la razón más allá de los límites del mundo sensible, es decir, eliminar los obstáculos creados por la propia razón (a partir de Principios de su uso empírico); 5. mostrar la condición de la unidad absoluta de ésta para que pueda ser ella un *principium* completo de la unidad práctica, es decir: concordancia en la suma de todos los fines. Estos Principios de ampliación son a su vez negativos en el uso empírico, donde nada vale que no sea naturaleza.

El uso dogmático de nuestra razón no puede ser objetivamente determinante más allá de los límites de la experiencia posible; y no ha lugar a una nueva síntesis sino sólo a una concordancia de la unidad teórica con la unidad práctica, dado que el uso práctico es llevado más allá de los límites del [uso] pragmático —también, por ende, más allá del mundo presente— por analogía con el uso empírico, pero en respecto a las condiciones de una completa unidad; así es como son llevados a acabamiento los quehaceres de nuestra razón *a parte priori* y *posteriori*. Es la liberación de la unidad de la razón de las restricciones de su uso empírico lo que hace posible el [uso] trascendental.

Dado que la ampliación de la razón es aquí meramente negativa —aunque se precise de la unidad absoluta (libre de toda restricción de la sensibilidad) del conocimiento de objetos en general y de todos sus fines— la ampliación es necesaria [sólo] desde el respecto práctico.

Razón es la facultad de la unidad absoluta de nuestros conocimientos.

Los Principios en que nuestro conocimiento llega a acabamiento, es decir, en que se convierte éste en un todo absoluto (de la unidad absoluta del uso de la razón), son síntesis de la razón.

472 Estos contienen condiciones *de la sabiduría*, es decir de la concordancia en la suma *de todos nuestros* fines.

Llegamos pues a acabamiento sólo *por lo independiente*, no por la sensibilidad. La determinación de todos los objetos por la mera razón es pues el acabamiento de nuestro conocimiento intelectual [*Verstandeserkenntnis*] *in progressu* de mi existencia.

1. *Respecto* al conocimiento que la razón tiene de sí. Acabamiento *in progressu*:

a) Pertenezco a un universo
b) soy simple
c) inteligencia libre
d) exteriormente es mi existencia no dependiente del cuerpo, aunque siga siendo contingente.

No me considero aquí como alma sino como inteligencia. La *síntesis es aquí meramente negativa*, o sea: hay que separar de mí, en cuanto inteligencia, las condiciones de sensibilidad.

Y el fundamento de esta síntesis es la *libertad de la razón de las condiciones restrictivas de la sensibilidad*, cosa que es un *principium* negativo de la moralidad, o sea de la sabiduría.

2. *Acabamiento in regressu* de lo condicionado a lo incondicionado. Hay un *ens originarium*

a) el cual es omnisuficiente y único
b) simple
c) causa libre (inteligencia)
d) según su naturaleza, necesario.

Éstas son las condiciones de la completa unidad de todos los objetos y por ende de los conocimientos. Pero esta unidad es la condición de concordancia de todo lo práctico.

Estos conocimientos no son dogmáticos sino sólo una liberación de la unidad absoluta del uso de la razón —en lo teórico y práctico— de las condiciones del uso empírico, a fin de asentar Principios del uso puro *práctico*.

La razón está libre de las condiciones de la sensibilidad y tiene que estarlo en el [uso]
473 práctico. La prosecución de las funciones de la razón hasta [llegar a] completa unidad, más allá de las condiciones restrictivas de la sensibilidad.

Los conceptos de la unidad de la razón, por ejemplo del todo absoluto y del fundamento absoluto, no pueden —de seguir las condiciones del conocimiento— ser representados *in concreto*. Tampoco concierne empero al mundo sensible —dado que éste no es Objeto alguno de la razón pura— sino al mundo intelectual [*Verstandeswelt*], que está a la base de aquél.

[*L.Bl.* D 18]

Dado el concepto de Dios, hay que desarrollarlo genéticamente a partir del uso [de la razón], dado que no se indaga [aquí] el sentido efectivamente vinculado a él, sino la intención que en todos estos conceptos esté a la base.

De todos los conocimientos que de antiguo se alzan frente a la ciencia y dan ocasión a él.

1. Miedo. Hechicería. Espíritus. Sacerdotes.

2. Causa suprema.

El concepto de realidad está a la base de todos nuestros conceptos de cosas. Una cosa, algo. Las muy distintas realidades tienen que sernos dadas a través de los sentidos: la realidad constituye, pues, en cierto modo, la materia de toda posibilidad. El *total* [*All*] *de realidad* comprehende [*begreift*] pues la posibilidad de las cosas de consuno, y es el concepto de un [algo] *único*. Las diversidades de las cosas descansan pues en la determinación del total de la realidad. O lo que es lo mismo, [descansan] sólo en la *diversidad de la restricción del total de la realidad*. Las *negaciones son pues restricciones* [*Schranken*], y sólo *en aquel* [ser] *en donde en absoluto* hay *negaciones* se las puede pensar [: a las diversidades de las cosas]. Respecto al concepto total [*Allbegriff*] de la realidad [, o sea respecto a la *omnitudo realitatis*,] lo real de una cosa es la *materia* trascendental; las negaciones, la *forma trascendental*. La realidad suprema es pues el *sustrato* de nuestro

conocimiento racional de toda posibilidad; toda posibilidad es dada *en* ella o a su *través*.

474 1. Por especulación.

a) El ser originario [*Urwesen*] natural. Causa suprema y eterna. *Substrato*. Dioses inferiores al [Dios] uno. Dioses del país.

b) Ser originario que actúa libremente. Puede crear la vida sólo al inicio primero.

— El primer motor, el hacedor, el espíritu supremo, el Dios viviente.

Alma del mundo-spinozismo.

2. Partiendo de la moralidad. Tiene que haber un juez íntimamente presente y universal.

El ser santo, bueno y justo.

La máxima perfección: 1. como ideal supremo de todo lo bueno, igual que un *principium* del entendimiento; 2. como un *principium* del método para juzgar a partir de fines en la fisic[oteología].

La unidad del total de la perfección, porque sólo por restricción tenemos noticia de la realidad que nos es dada: la múltiple variedad de los seres.

La idea de Dios es pues:

1. El ideal lógico necesario [*primus*]
2. La hipótesis necesaria del orden natural
3. La hipótesis necesaria del orden moral

El ser necesario, el primero, el supremo, *el ser de todos los seres, el ser* más perfecto, *el* omnisuficiente.

La suma total [*Allheit*] es lo que [está] determinado en sí mismo. Es algo absoluto. Lo máximo está determinado sólo por ello: por ser la máximo de las cosas posibles (y por ende, todo); de lo contrario sería algo relativo.

475 La magnitud originaria no es pensada mediante síntesis. Toda magnitud derivada lo es sólo comparativamente, o sea en relación a la medida.

Theologia est vel rationalis vel revelata (non est empírica) rationalis vel philosophica vel sensus communis (máxime colenda) philosophica vel transcendentalis vel naturalis (physico theologia). *De consuno: omnipotente, eterno, omnipresente, simple, inmutable: impasible*.

Ser originario. Suma inteligencia. Dios.

[POSIBLES COMPLEMENTOS]

[*Reflexión* 6317. *L.Bl.* G 6]

De la Crítica, en lo relativo a la teología

XVIII, 623 Para probar lo inevitable que a la razón le es admitir una existencia de Dios, y además según un concepto suficiente tanto para el uso teórico como para el práctico de nuestra razón —en la medida en que ésta vaya *a priori* en busca de últimos principios— tuve que probar que la razón especulativa no puede ofrecer concordancia de aquel concepto consigo mismo, (ni probar) una tal existencia, ni tampoco exhibir siquiera la realidad de dicho concepto. Pues si yo hubiera aceptado lo último, [o bien] habría tenido que llegar entonces a hacer uso de la razón en lo relativo a objetos de experiencia y, al tener que tomar a éstos por cosas en sí mismas, chocado en primer lugar con antinomias —caso en el que toda razón especulativa fracasa— y en definitiva [caído en el] antropomorfismo, y convertido en sensible al ser divino; o bien, considerándolo todo como fenómenos, solamente la divinidad habría tenido que ser buscada entre las cosas en sí mediante puros conceptos ontológicos, con lo cual no me habría quedado entonces conocimiento alguno. Así pues, tuve que mostrar aquí la
624 incapacidad del mero uso teórico de la razón, quedando por lo demás el hecho de que este [uso] no contradecía al concepto de Dios y su existencia pues, si no, habría extraído conceptos absolutamente falsos acerca de Dios, llegando por último a la imposibilidad de pensar un ser tal.

De la posibilidad del conocimiento a priori

Cabe preguntarse si, en caso de que el enlace casual no se me hubiera dado en la experiencia, no tendría que haberlo inteligido *a priori*. Si una existencia múltiple tiene lugar consecutivamente tiene que ser entonces, igualmente, percibido el tiempo de la secuencia. Pero ello no atañe sino a algo que está ahí [, que existe,] con lo que toda esta variedad múltiple en sucesión mutua es [, se da] sin embargo al mismo tiempo.

Del tipo de prueba respecto a la experiencia posible

Si, según sus propiedades generales, las formas de las cosas son dadas *a priori* como condición de la posibilidad de éstas, puedo yo entonces conocer inmediatamente lo que estas cosas son en lo relativo a las categorías, p. e. de magnitud. Pero si lo que yo quiero es conocer mediante categorías cosas en general y no meramente su forma, no puedo entonces hacer tal *a priori* más que en referencia a la experiencia posible. P. e.: que todas las cosas tengan una magnitud es algo que sólo cabe probar si se muestra que solamente por venir a darse en espacio y tiempo pueden ser aquéllas objetos de la experiencia; bajo esta condición, empero, su aprehensión *es* siempre una magnitud; también por tanto el Objeto.

Ley de continuidad

Entre a y —a (atracción y repulsión, p. e. en la barra magnética) hay un punto en el que desaparece el predicado de la cosa, o sea que se hace = 0. De este modo, tanto un ángulo agudo como un obtuso pueden ser tenidos por un ángulo recto, sólo que infinitamente más pequeño o más grande; sin embargo, un ángulo agudo no puede ser considerado obtuso. Si la
625 utilidad es ínfima puede ser inteligida como cosa indiferente, mas no como nociva. De ahí la imposibilidad de que la virtud sea el medio entre dos vicios (opuestos en grado). Pues el vicio evanescente es inocente.

De lo que dio ocasión a la Crítica

Tenemos conocimientos *a priori* que ampliamos sin la experiencia; cabe preguntarse si podremos ampliarlos aún más allá de la experiencia (y de sus objetos). Si intentamos esto último, entonces no podremos descubrir mediante la experiencia nuestros errores, y hasta las posibilidades de pensar algo quedan siempre sin realidad. Además, sin una crítica de la razón nos es imposible diferenciar siquiera, en las proposiciones que necesariamente aparecen, entre la necesidad objetiva de esas proposiciones y su necesidad subjetiva, ni tampoco pensar Objetos —según la particular naturaleza de nuestras fuerzas cognoscitivas— de una manera y no de otra respecto a las consecuencias dadas. Pero nada se ha perdido con ello, pues si nos hemos equivocado se trata meramente del fallo de una intención enderezada al conocimiento especulativo, por cuyo medio pretendíamos extendernos más allá de los límites de la experiencia posible. Ciertamente, podemos errar en todo caso al decir que los Objetos son relativamente así; por ejemplo, al decir que el supremo fundamento primero de las cosas es un ser dotado de entendimiento porque, según la constitución de nuestra facultad cognoscitiva, no nos es posible concebir los fenómenos de otra manera; de ello no se sigue desventaja alguna.— Hay en nosotros, empero, una propiedad —o bien nos la atribuye la razón en cuanto seres prácticos— por entero diferente de las propiedades naturales y de sus leyes, de las leyes naturales; más aún, éstas contradicen a aquélla; se trata de la libertad y de la ley de eticidad, subyacente a este concepto, en nuestra independencia de la naturaleza. Al respecto tenemos ahora dos leyes ciertas *a priori*, que se contradicen entre sí en el mismo sujeto cuando yo me represento a éste —según Principios teóricos— con el mismo significado. En virtud de ello, me veo forzado a pensar mi propio sujeto como Objeto de los sentidos y (al mismo tiempo) de la razón, como algo que existe de dos maneras diversas: 1. como objeto de los sentidos; 2. como un ser [*Wesen*], en la medida en que de ningún modo es objeto de los sentidos. Es esto lo que me fuerza a hacer la crítica de la sensibilidad. Pero
626 tampoco esto tendría mayor importancia si no fuera porque empirismo y predeterminismo están en contra de toda eticidad. Así pues la moral, establecida sin crítica por la razón especulativa, corre peligro. Mas incluso en este caso podría pesar justamente más el poder de la convicción moral que la especulación. Es la misma razón práctica la que nos fuerza empero a admitir aquellas leyes como mandamientos divinos, pues de lo contrario ellas

quedarían sin efecto legal y el curso natural —en cuanto Principio de leyes prácticas enderezadas a la propia felicidad— no correspondería en absoluto al curso natural relativo a la moral. Por tanto, tengo que pensar y aceptar un Dios, pero sin poder concebirlo ni probar su existencia.

Lo interesante es guardarse ahora de convertir las condiciones del conocimiento de las cosas (*Dirige*), posible para nosotros, en condiciones de posibilidad de las cosas (*Sachen*), pues si tal hacemos quedan suprimidas libertad e inmortalidad, sin poder adquirir más que conceptos contradictorios sobre Dios. Esto es entonces lo que nos fuerza a determinar exactamente la posibilidad, ámbito y límites de nuestra facultad especulativa de conocimiento, a fin de impedir que la filosofía epicúrea se adueñe de la totalidad del campo de la razón y eche a perder moral y religión; o al menos, para que deje de hacer inconsecuentes a los hombres.

Además, espacio y tiempo son determinaciones *a priori* de la existencia de las cosas; y son tan necesarias que, si determinaran a las cosas en sí, no sólo tendrían que convertirse —junto con todas las consecuencias a ellas inherentes— en condiciones de la existencia divina, sino que a causa de su infinitud, su necesidad absoluta y su necesidad [*sic*], tendrían que convertirse incluso en propiedades divinas. Pues una vez que se las ha convertido en determinaciones de las cosas en sí no hay ninguna razón por la que debieran quedar limitadas meramente a seres finitos. Para no contradecirse a sí misma, la teología se ve forzada a hacer de ambas determinaciones solamente la forma de nuestra sensibilidad y a poner, a la base de cuantas cosas puedan ser conocidas por nosotros como fenómenos, *noumena* que no conocemos, dado que sólo en éstos tiene lugar lo incondicionado. Ahora bien, como no se puede poner término sin más al conflicto entre los Principios de lo incondicionado en la síntesis y los de lo condicionado en espacio y tiempo, o sea: como no se puede acabar con la
627 antinomia de la razón sin hacer esa diferencia entre los Objetos y sus representaciones, a ello se debe que la teología conduzca a la crítica estética [, es decir a la crítica de la sensibilidad].

Respecto al conocimiento teórico de los objetos de experiencia posible es la crítica, ciertamente, provechosa por disolver la antinomia entre el Principio de lo incondicionado según meros conceptos y el de lo condicionado en todo momento por condiciones de la intuición; y lo es al mostrar que ese conocimiento, por puro que sea, no deja nunca de ser sensible y de representar [además] al objeto, no como cosa en sí, sino meramente en el fenómeno; por ejemplo, la antinomia del inicio del mundo, del todo de éste por lo que hace al espacio, o de la causalidad absoluta incondicionada de las cosas. Todo ello es, además, necesario contra el escepticismo, empeñado justamente en privar a la razón de la confianza en sí misma mediante contradicciones entre sus más claras convicciones. Es verdad que el idealismo no es tan peligroso, pero restringe en gran medida el campo de la experiencia y apela a la creencia incluso en el caso de nuestro conocimiento empírico.— Pero si se muestra que la determinación de nuestra propia existencia en el tiempo presupone la representación de un espacio para poder representarse también la relación de las determinaciones de la

intuición interna con el Objeto permanente, y se muestra que nosotros [presuponemos] el espacio —que es meramente una forma de intuición, aun cuando no de la intuición interna, porque ésta no es justamente espacio, sino tiempo— cabe entonces asegurar realidad a los objetos externos (como cosas en sí), precisamente por no admitir que su intuición sea la de una cosa en sí; pues si ella fuera esto, y la forma espacial, la forma de una cosa (que) incluso sin la particular constitución de nuestro sujeto inhiriera en sí en esa cosa, nos sería posible entonces tener la representación de una cosa tal, aun cuando ésta no existiera. Sólo que la especie particular de intuición que hay en nosotros es incapaz de representar lo que hay en nosotros, es decir, es incapaz de representarlo [como algo] existente en la mutación temporal;
628 así pues, como en calidad de mera representación sólo puede ser pensada en relaciones temporales, una intuición tal tiene entonces que estar efectivamente referida a un Objeto fuera de nosotros; el espacio significa efectivamente algo que, representado en esta forma de la intuición, es solamente posible en referencia a una cosa efectiva fuera de nosotros.— Así pues, refutación del escepticismo. Idealismo. Espinozismo. Como también del materialismo, predeterminismo.

Hay quienes juzgan que es difícil hacer comprensible el contenido de la Crítica y, por su medio, también de la metafísica (junto con su intención final) a partir de un único punto de vista, incluyendo además a aquéllos que (suficientemente equitativos) no desconocen las buenas intenciones de la misma; tienen por patraña enteramente inútil y hecha a base de meras pruebas racionales especulativas [acerca de Dios,][*] de las ideas más sublimes [de la fe][*] aquello sobre lo cual se basa el sosiego de los hombres; dado que la Crítica tiende en definitiva justamente a lo mismo, aunque lo tenga sólo por materia de fe de la razón pura, le sucede igual que aquello dicho por un apóstol a otro, a saber: que allí [en la fe] se hallan cosas que son demasiado altas para muchos y que extravían a los simples. Por lo que concierne a lo primero, es justamente la facilidad de alcanzar una panorámica del plan entero una fuerte recomendación de este sistema y una confirmación de la unidad de su Principio; y, en cuanto al extravío, no ha sido redactada esta Crítica para que la lean los simples, sino los más sutiles razonadores, los cuales no abrigarán la opinión de que algo les resulta demasiado alto. Además, la Crítica debe probarles justamente —a ellos y a cualquiera— que una intelección especulativa es cosa demasiado alta, y que son ellos quienes se extravían en el desvarío de esta última (pues es su propia culpa que perseveren en ello); y todo ello con el fin de abajarse al nivel de capacidad de todos los hombres, pues a éstos les tienen que ser esas materias de fe tan accesibles como al más sutil de los investigadores.

Hay tres objetos suprasensibles de los cuales se ha ocupado y seguirá ocupándose incesantemente y en todo tiempo la humana razón: Dios, inmortalidad y libertad. Sólo de la última tenemos convicción inmediata de su realidad efectiva, sin poder empero penetrar intelectivamente en ella. Es natural que partamos de la libertad, para enjuiciar en conformidad con ella nuestro posible conocimiento de los demás [objetos].

[*Refl.* 6323 (abril-agosto 1793). *L.Bl.* F 7]

Prueba cosmológica de la existencia de Dios

641 La proposición reza así: si la necesidad de la existencia de un ser consiste en que él esté omnímodamente determinado por un concepto único, éste ser tiene entonces realidad total.—

Idem aliter. Si la necesidad de la existencia de un ser puede ser conocida a partir de conceptos, éste tiene que ser conocido entonces como el ser realísimo.— Jamás podrá ser empero conocida la necesidad de un ser mediante conceptos suyos.

O viceversa: si el ser realísimo debe ser conocido como ser necesario, su existencia tiene entonces que ser conocida a partir de conceptos. Ahora bien, lo último es falso; luego también lo es lo primero.— Porque si en el antecedente… [*interrupción*].

O bien, si hay un ser necesario [si debe ser conocido como tal][*], tiene entonces que seguirse su determinación omnímoda de un concepto del mismo (pero no [cabe] invertir el razonamiento). Es preciso señalar aquí que esta determinación omnímoda se sigue a partir del concepto de un ser necesario y no de otros conceptos, lo cual sería falso.

O bien, si un ser es absolutamente necesario, ha de estar entonces omnímodamente determinado por su concepto. [La consecuencia no es clara. Pero si se quisiera decir que ha de estar omnímodamente determinado (aunque no por su concepto) necesariamente dejaría de ser entonces el más real][*]. Debería rezar así: en caso de que él deba ser *conocido* como un ser tal. Pues si es también necesario —mas esa absoluta necesidad no ofrece conocimiento alguno de ese ser como tal— entonces no cabe tener ningún concepto de él que determine a ese [concepto][*] problemático.

Si se concede que a partir de (el concepto de un ser de) realidad suprema no cabe concluir que por ello exista (necesariamente) (a partir de conceptos), y en cambio se admite que, aceptado un ser necesario (cosa que es ya una especie de contradicción), cabe llegar como conclusión a la realidad suprema, el concepto de un *realissimi* ha de ser entonces un concepto *más amplio*: un concepto que no contenga meramente bajo sí el concepto del
642 *necessarii*, sino también más cosas. Pero en este caso, el ser [*Wesen*] no está omnímodamente determinado —por lo que hace a su constitución (según la realidad)— por el concepto de necesidad, cosa que ha debido suceder sin embargo con el concepto de realidad.

(El concepto de un ser necesario (modalidad) es plenamente indiferente respecto a toda posible determinación, con tal de que ésta no sea contradictoria.)

Un ser necesario ha de tener toda realidad, pues si no la tuviera (en su concepto)[*] no estaría omnímodamente determinado por su concepto, ni sería entonces un ser constituido necesariamente como lo está.

Ahora bien, dado que no podemos encontrar concepto alguno a partir del cual pudiera ser conocida la necesidad de su Objeto, la *omnitudo realitatis* viene a ser solamente la *conditio sirte qua non* del concepto de un ser necesario; aunque sin ella no puede existir [*seyn*] una cosa, eso no significa que por su medio llegue a ser todo lo que es, es decir: que gracias a ella conozcamos la existencia de esa cosa, aunque pensemos ciertamente por su medio todo lo que es.

[*]Lo real se contrapone a lo negativo.
También.................a lo ideal.
.................a lo formal.

La idealidad meramente formal de los objetos de los sentidos está probada en la Estética Trascendental.

La idealidad material de los objetos de los sentidos externos, a saber: que no exista
643 objeto alguno externo que les corresponda, es refutada por el hecho de que, de lo contrario, no tendríamos siquiera sentido interno ni [estaría] nuestra consciencia empírica en el tiempo, ya que éste, en cuanto a magnitud, no puede ser conocido sino en los objetos externos [variaciones][*].

Sólo espacio y tiempo tienen una formalidad a partir de la cual quepa indicar sintéticamente *a priori* las propiedades (no así por lo que hace a los colores).

De la supuesta necesidad de indicar algo real (placer o displacer subyacente) como móvil de la voluntad en la ley moral.

Idealismo

La imposibilidad de determinar su existencia en la sucesión del tiempo mediante la sucesión de representaciones en nosotros y, sin embargo, la efectiva realidad de esta determinación de su existencia, es una conciencia inmediata de algo externo a mí que corresponde a estas representaciones[*]; esa intuición no puede ser apariencia.— La posibilidad de esta conciencia de un Objeto como algo fuera de nosotros se halla en la simultaneidad de lo múltiple de la intuición, puesto que yo puedo ordenar el conjunto en sucesión hacia delante y hacia atrás, cosa imposible de acontecer en caso de representarse lo múltiple en el tiempo sin limitación espacial.

Porque se dé el pensamiento en virtud del cual sea ciertamente posible el que p. e. una relación entre cosas fuera de nosotros tenga (más de) tres dimensiones, no es aún claro que sea además posible un Objeto tal; el espacio, al menos, no lo sería. Se dice entonces que a ese pensamiento le falta la prueba de su realidad objetiva, aun cuando sea posible considerarlo lógicamente.

Sobre Dios como agregado supremo de realidad: *ens máximum*, o como fundamento supremo: *ens summum, ens entium*.[*]

644 Lamentos por desafueros que la metafísica ocasiona en las cosas del Estado y de la Iglesia. Introducir la anarquía en ambos. Restringir tanto la coerción suprema que al final no valga ya coerción alguna, o alterar tanto y tan a menudo en [cosas] religión que por fin no quede ya ninguna. Importancia que por ello se concede a la metafísica.

1. Realidad del modo empírico de pensar frente a la idealidad del modo racional.

Embellecer el primero gracias al segundo.

2. Realidad según la materia a diferencia de la mera forma, tal como el espacio lleno; y el espacio, no como propiedad de las Cosas, sino meramente del modo de representación.

[*Refl.* 6334 *L.Bl.* B 4]

654 Mas no es meramente ese fundamento negativo de la ilusión, debida a intelecciones que sobrevuelan supuestamente más que es allá de todos los límites de la sensibilidad, sino la gran fortuna que la razón tiene en la ampliación de su conocimiento *a priori*, especialmente en la matemática, lo que anima y da esperanzas a la metafísica de volar con meros conceptos sin necesidad de construcción de conceptos —que es lo que da a la metafísica toda su solidez —; eso es lo que le infunde ánimos para atreverse por su parte a una aventura de tal calibre. Pues si la matemática, sin tomar nada prestado de la experiencia, da sin embargo a la experiencia misma la regla *a priori*, ¿por qué no debiera tener la misma suerte en esa parte de la filosofía que se llama metafísica? Y bien verdad es que ello se logra efectivamente en diversos principios pertenecientes a la ciencia natural. Y si lo logra con independencia de la
655 experiencia, ¿por qué no debería lograrlo más allá de todos los límites de la experiencia posible (a los cuales se atiene sin embargo la matemática) hasta alcanzar ese El Dorado de lo suprasensible? Antes de la aparición de la Crítica de la razón pura, todo el mundo ha pensado así; por eso hubo tantos sistemas metafísicos, y de hecho igual que —el *Organon*... [*interrupción*].

Parece que si se admite que el alma sea sustancia, también ha de admitirse su persistencia, como ocurre en el caso de los cuerpos. Sin embargo, no podemos conocer absolutamente nada persistente en el alma al modo en que conocemos en el cuerpo, p. e., la pesantez o la impenetrabilidad.— Así pues, el concepto de alma en cuanto sustancia no es sino el concepto de una mera categoría del sujeto, a diferencia del accidente que en él inhiere: un concepto de un Objeto cuya posibilidad no es en modo alguno cognoscible *a priori*.

[*Refl.* 6335 *L.B. Bonner Universitätsbibliothek*]

Líneas básicas de la metafísica.— Sería imposible la investigación de las leyes de la naturaleza —cosa que constituye el inicio de toda filosofía— sin conciencia de que en muchas de ellas hay, aparte de realidad efectiva y universalidad empírica, al mismo tiempo necesidad; y ello aun sin haberlas separado cuidadosamente, como conocimientos *a priori*, de las otras [leyes], que tienen origen empírico, y sin haberlas establecido en su coordinación dentro de un sistema propio. Además, ¿qué necesidad habría de ello si podía bastar con esas leyes *in concreto* —lo cual seguía sucediendo también en el estudio de la naturaleza— sin

investigarlas ni darles valor en su forma abstracta? Asi es como Newton había procedido respecto al principio de la igualdad de acción y reacción, pareciéndose en esto a los oradores, que habían seguido largo tiempo las reglas gramaticales antes de pensar en un
656 gramática y que, ejercitándose de ese modo, fueron más bien los que instruyeron a los gramáticos en vez de aprender de éstos el arte de la retórica.— Estos conocimientos naturales pudieron además, unidos a la matemática, hacer grandes progresos con conciencia de la necesidad de sus proposiciones, sin establecer raciocinios acerca de la posibilidad de esos sus progresos, dado que tenían ante sus ojos inmediata certeza de ellos.— Y es que, ¿qué habría conseguido, pongamos, un Aristóteles [sino] poner de relieve conceptos de uso constante en la vida ordinaria y en la experiencia, e incluso extraer de juicios de experiencia principios similares, a menos que hubiera tenido en vista algo distinto a la ciencia natural o sea algo que tiende a ir más allá de ésta? Esa ciencia que tiende a ir más allá de la naturaleza, que descansa sobre meros conceptos *a priori*, y que por ello ha sido denominada metafísica, es como si dijéramos las Indias, aquello que promete al hombre posesiones sobremanera mejores y más señoriales que la mísera patria sensible, en la cual la naturaleza lo trata despóticamente y en donde, en definitiva, tras [largo y vano trabajo][*] una constante ilusión debida al espejismo de la consecución de un fin final, no ve ante sí otra cosa que la muerte.

Partiendo del interior de la humana razón se desarrolla entonces la necesidad [*Bedürfnis*] de un fin final que ninguna naturaleza garantiza ni aun siquiera promete, porque ese fin se halla fuera del campo de la sensibilidad, y es en ese país donde el [hombre][*] pone sus miras.

El corolario (a [la proposición:] no hay ninguna libertad y todo es necesidad natural) hace que en la antítesis se diga efectivamente menos de lo requerido para que haya oposición contradictoria. Pues necesidad natural significa causalidad de una cosa como ser sensible. Ahora bien, ésta [, la libertad,] puede tener lugar en todo caso porque libertad es causalidad de un ser intelectual [*Verstandeswesen*].

Notas

[1] *KrV*. A. BXI-XXII. <<

[2] *Ib*. B 861-3/A 833-5. <<

[3] Lo menos que puede decirse de esta famosa distinción —*punctum doliens* del kantismo— es que es ambigua. Los lugares clásicos son especialmente la *Arquitectónica* de la primera *Crítica* (B 865/A 837 ss.) y el *Prólogo* a los *Met. Anfangsgründe* (IV 469 ss.). Pero ya en estos últimos pasajes se habla de «construcciones metafísicas» (IV 473), cosa que Baader y Schelling tendrán muy en cuenta. En la *Respuesta a Eberhard* —obra que comentaremos enseguida— se distingue entre la metafísica anterior (que, donde no es falaz, sería *analítica* y por ende tautológica) y la metafísica genuina, que sería la kantiana: ésta procedería mediante *juicios sintéticos a priori* y sería por ende *extensiva* del conocimiento (VIII, 233). Kant cita en su apoyo *Prol*. (IV, 273), aunque Vaihinger sospecha con alguna razón que este párrafo es un añadido posterior (ver la *Einl*. de K. Vorländer a su ed. de *Prol*.; Hamburgo 1965, p. XXXVIII). En cualquier caso (y dejando de lado el espinoso problema de la intuición que debiera yacer a los juicios metafísicos: quizá el *movimiento* (¿trascendental?) en la Met. de la Naturaleza, mas ¿qué hacer con la *libertad* en la de las Costumbres?) está claro que en 1790 empieza Kant a olvidar que la *Crítica* era sólo propedéutica («un tratado del método, no un sistema de la ciencia misma»: *KrV*. B XXII), afirmando en cambio que ella «ha presentado un entero sistema, y de hecho completo, de tales juicios (metafísico-sintéticos) como verdaderos principios» (VIII, 235). Ahora, la «orgullosa» ontología no deja su sitio a «una mera analítica del entendimiento puro», de «modesto» nombre (*KrV*. B 303/A 247). No. La *Analítica de los principios* es ahora la *nueva ontología*. <<

[4] MA. IV, 507. <<

[5] MA. IV, 508. <<

[6] N. de Béguelin, director de la sección de filosofía de la Academia de Ciencias, propone por vez primera el tema en sesión pública del 24 de enero de 1788. El primer cuaderno (*Stück*) del vol. I del *Philosophisches Magazin* (editado por Eberhard, y escrito en buena parte por él) es igualmente de 1788: un año después de la reedición de la *Crítica*. Eberhard ocupaba desde 1778 la cátedra de Halle, tras la expresa renuncia por parte de Kant a ocupar esa misma plaza, ofrecida a instancias del ministro von Zedlitz. Las relaciones de Eberhard con la Academia no podrán ser más estrechas. Discípulo y amigo en Berlín (1763) de M. Mendelssohn (autor coronado en 1761) y de Fr. Nicolai (que llegará a ser miembro numerario en 1804), Eberhard veía coronada —y por ende publicada a expensas de la Academia— su *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, Berlín, 1776. Su discípulo y colaborador en el *Phil. Magazin*, J. C. Schwab, prolongará la lucha iniciada, ganando con Reinhold y Abicht el Concurso de 1791 (*cf*. el cap. correspondiente). <<

[7] En la *Neue Apologie des Sócrates* (Berlín, 1772), el ilustrado Eberhard (seguidor de la teología de los *neólogos*) se había explayado en un tema candente: la doctrina de la satisfacción vicaria y el absurdo de las penas eternas, acusando al respecto a Leibniz de haber sido *insincero* en su *Theodicée*. Lessing sale ardorosamente en defensa de éste con su *Leibniz. Sobre tas penas eternas* (1773; hay una excelente trad. cast., ricamente anotada, en G. E. Lessing, *Escritos filosóficos y teológicos*, ed. de A. Andreu Rodrigo, Madrid, 1982, pp. 289-320). Eberhard contraatacaría en 1774, al publicar una segunda parte de su *Neue Apologie*. Como teólogo, Eberhard influiría decisivamente desde Halle en el joven Schleiermacher. Y el propio Kant no tiene reparo en servirse de la *Vernunftlehre der natürlichen Theologie* (1787) como *Unterlage* para sus clases de filosofía de la religión. <<

[8] *Ueber die wahre und falsche Aufklärung, wie über die Rechte der Kirche und des Staats in Ansehung derselben*. (En: *Phil. Magazin*. I, *1.tes Stück*, III; Halle 1788; reimp. Bruselas 1968.) A partir de ahora, las citas de esa revista (*Ph. M.*) se ubicarán directamente en el texto. <<

[9] Hay que reconocer que de esta especie de «doctrina de la doble verdad» (que hoy se vería quizá como cínica) se hallan huellas en el propio Kant: los «artículos de fe» deben ser creídos, pues sin ello se tambalearían los principios morales (*KrV*. B 856/ A 828 sig.); de ahí el interés práctico que para «la gran masa» (B 474/A 502) tiene al respecto el dogmatismo, que refuerza los «pilares de la moral y de la religión» (B 494/A 466). Sólo a nivel *escolástico* se separan Eberhard y Kant: aquél estima *demostrables* esas verdades; éste las postula en nombre de una fe racional (para Eberhard válida sólo en lo histórico-empírico: las verdades contingentes y factuales). <<

[10] Para bien o para mal, Kant no quiere saber nunca nada de estas efusiones: «Aquí no hay que atender tanto a la *elevación del alma* —muy fugitiva y pasajera— cuanto más bien a la *sumisión dei corazón al deber*, de la cual cabe esperar una impresión más duradera, pues ésta conlleva principios (y aquélla sólo agitaciones).» *KpV*. V, 155, n. <<

[11] Sería muy atractivo confrontar estas ideas, no sólo con las de la *Aufklärung* dieciochesca (*cf*. Kant, Erhard, Hamann, Herder, Lessing, Mendelssohn, Riem, Schiller, Wieland: *Was ist Aufklärung?* Ed. por E. Bahr, Stuttgart, 1976), sino con los debates contemporáneos (Adorno, Horkheimer, Habermas) en la Escuela de Frankfurt. <<

[12] *Cf.* p. e. *Die Leibniz-Handschriften der Kön. öff. Bibl. zu Hannover* (ed. Bodemann; Hannover 1895, p. 58): «Comienzo como filósofo, mas acabo como teólogo». <<

[13] L. H. Jakob informa a Kant (17 de julio de 1786; X, 459) de la dificultad de popularizar la filosofía trascendental en Halle a causa de Eberhard, que tilda a la *Crítica* de incomprensible. También Jo. Chr. Berens escribe a Kant desde Berlín (5 de diciembre de 1787; X, 507-8): «El Prof. Eberhard teme las consecuencias morales de su doctrina y lamenta que haya abandonado las viejas concepciones.» Esta indicación abona mi tesis de que Eberhard es un *Popularphilosoph* sentimentalista que ve en Kant a un racionalista extremo. <<

[14] Jakob informa a Kant (28 de febrero de 1789; XI, 5) de que es el propio Eberhard quien habla continuamente en el *Ph. M.*, y de que toda la edición está dirigida contra la *Crítica*. Reinhold advierte a su vez (9 de abril de 1789; XI, 17-18) del *efecto desastroso* que la revista está causando en la opinión pública, y pide a Kant que afirme, también públicamente, la deformación y mala interpretación que de *KrV.* hacen Eberhard y los suyos; solicita igualmente de Kant que le haga saber los puntos álgidos en debate para usarlos en una refutación pública. Kant contesta el 12 de mayo de 1789 (XI, 33 ss.: por la carta sabemos que hasta entonces no había leído ningún fascículo de *Ph. M.*, ya que informa de su búsqueda en la Biblioteca Pública de los tres primeros cuadernos de la revista). El 19 de mayo envía a Reinhold reflexiones y críticas relativas a esos cuadernos (XI, 40-48), tachando a Eberhard de insolente y falsario (XI, 46-47) y dando vía libre a Reinhold para que use las reflexiones enviadas en una recensión de la *Allg. Litt.-Zeitung* (II, pp. 577-597) contra el tercer fascículo (los dos primeros fueron objeto de una breve refutación en la misma revista (I, pp. 713-716) por parte de Rehberg; *vid*. carta de 14 de junio de 1789; XI, 57-61). Finalmente, el propio Kant se decide a escribir públicamente contra Eberhard, redactando primero un artículo (*vid*. a Reinhold, 21 de septiembre de 1789, XI, 86-87), que poco después alcanza las dimensiones de un libro (*vid*. a Reinhold, 1 de diciembre de 1789; XI, 109): se trata de la *Respuesta a Eberhard* de 1790. La batalla continuará, sin embargo. Para luchar contra el segundo volumen de *Ph. M*. facilita Kant a Schultz (como antes hizo con Reinhold) reflexiones propias, que serán utilizadas por éste en su recensión de la *Allg. Litt.-Zeitung*: (1790; III, pp. 807 ss., *cf*. cartas de 29 de junio de 1790, —XI, 175—; 2 de agosto de 1790, —XI, 175-6—; 16 de agosto de 1790, —XI, 191-2—). Todavía el 27 de septiembre de 1791 propone Kant a Beck que incluya en sus *Auszüge* críticas contra *Ph. M*. y contra la revista émula de Tubinga (XI, 278). El 4 de diciembre de 1792 (XI, 394-6) rechaza Kant las objeciones propaladas por Eberhard (y Garve) de que el idealismo crítico sea como el de Berkeley. Puede decirse, pues, que *no* hay solución de continuidad entre la polémica con Eberhard y los inicios del trabajo sobre los *Progresos de la Metafísica*. <<



[15] No la más despiadada ni famosa, empero. Tal (discutible) honor debe dejarse a la *Declaración* contra Fichte de 1799. <<

[16] Klügel, profesor de matemáticas en Halle, rechazaba el fundamento kantiano de las matemáticas, así como las concepciones de la materia y el movimiento. En *Ph. M*. III, 2 57., Eberhard alentará en su empresa antikantiana al muy poderoso A. G. Kästner, de Gotinga. Kant intentará por todos los medios evitar un enfrentamiento con estos matemáticos (*cf*. carta a Schultz de 2-8-1790 y XX, 410: «Los escritos de un Kästner o un Klügel pueden honrar cualquier colección sin que su objetivo sea hacer verdadero lo erróneo expresado por otros… Kästner se restringe por entero a las matemáticas, cosa que no me parece favorezca los asertos del Sr. Eberhard»). <<

[17] *Phil. Archiv* II, 3. St. p. 17. La revista extenderá sus críticas a Schultz y Reinhold, e intentará destruir la originalidad del criticismo, reduciéndolo ora al estoicismo, ora al leibnizianismo o al idealismo de Berkeley. En tonos apocalípticos —muy propios del *fin de siècle*— acusará a su época de tres formas malignas de desorganización: en lo político la Revolución Francesa, en lo físico Mesmer y en lo filosófico Kant. <<

[18] *Ueber eine Entdeckung*... VIII, 187: «Y es que, ¡cuántos exégetas capaces no ven con toda claridad en los antiguos descubrimientos tenidos por nuevos, después de que se les ha mostrado hacia dónde deben mirar!» <<

[19] *Entdeckung*… VIII, 187. A partir de ahora citaré la obra directamente en el texto, con la abreviatura *Ent*., seguida de la página, haciendo lo propio con Eberhard (*Ph. M*., más paginación). <<



[20] Kant no trata del principio de los indiscernibles, seguramente porque Eberhard tampoco hace de él objeto de polémica. En los *Progresos* sí se ocupará de ello (ver la presente edición). <<

[21] *Ph. M.* I, 3, p. 393: «Si, contra nuestra costumbre, puede parecer que aquí nos expresamos de modo demasiado cortante, el lector ecuánime deberá recordar que nosotros no hablamos en nombre propio, sino en nombre del sistema leibniziano.» Eberhard pretende ser leído *como si* él fuera Leibniz; Kant lo leerá (incluyendo hasta las citas de Leibniz aducidas) como siendo *sólo* Eberhard. <<

[22] Citado por Kant en *KpV*. § 4, *Anm*. V, 28. <<

[23] *Vid. Ueber das Gebiet des reinen Verstandes* (*Ph. M*. I, 3, pp. 284-8). <<

[24] En última instancia, pues, contra Leibniz (*Monad*. §§ 33-36; 2.ª Carta a Clarke, § 1; *Théod*. § 44), y siguiendo a Wolff (*Ontol*. (1776) secs. 66-70) y Baumgarten (*Met*. (1739) § 20), Eberhard deduce el principio de razón a partir del de contradicción (*Ph. M*. I, 163-4). <<

[25] Tal concepción no es genuina doctrina kantiana (según la cual es la geometría la ciencia primera en matemáticas) y no está desde luego en *KrV*.; pero sí hay una ambigua alusión en *Prol*. IV, 283 (§ 10: «La aritmética da incluso lugar a sus conceptos de número mediante adición sucesiva de las unidades en el tiempo, pero es sobre todo la mecánica pura la que puede dar lugar a sus conceptos de movimiento sólo mediante la representación del tiempo.»). J. Schultz, en su *Prüfung* (1789, pp. 219-230), fija esa dualidad (espacio para geometría, tiempo para aritmética) y da pie a las objeciones de Eberhard. <<

[26] *Cf*. M. S. Gram, *The Crisis of Syntheticity: The Kant-Eberhard Controversy*, KANT-STUDIEN 71, 2 (1980), 155-180. <<

[27] Recomiendo, obviamente, la lectura directa de las obras aquí comentadas. Es un trabajo mucho más pesado, claro, pero también más fructífero. Aquí no he pretendido sino aportar una modesta guía de lectura y de interpretación. <<

[28] *Vid*. igualmente el estudio introductorio de la trad. americana de *Ueber eine Entdeckung*; Henry E. Allison, *The Kant-Eberhard Controversy*, Baltimore, (Maryland) y Londres, 1973. <<

[29] Como ya hemos visto, la obrita se conoce —más cómodamente— como *Respuesta a Eberhard*. La versión española (Buenos Aires, 1973[5]) lleva, sin embargo, el titulo: *Por qué no es inútil una nueva crítica de la razón pura*. <<

[30] Basta ojear las *Observaciones sobre el sentimiento de lo bello y lo sublime* (1764), aun en su versión española (*Lo bello y lo sublime*, Madrid, 1964[4]), para constatar que Kant sabía escribir elegantemente si el tema era a ello apropiado. <<

[31] *Vid*. carta de Fichte a Weisshuhn, de septiembre de 1790 (*G. A*. III-1, p. 168, Carta 63): «¿Ha leído Vd. su escrito contra Eberhard: “Sobre una crítica más antigua que debe hacer superfina a toda crítica nueva”? Arroja mucha luz sobre la *KdrV* y aún más sobre las tergiversaciones y giros bajo cuerda de Eberhard, y está escrita aquí y allá con más ingenio (*Witz*) del que cabría esperar de Kant.» Como se ve, las manipulaciones respecto al largo título empezaron muy pronto. <<

[32] *Cf*. al respecto H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale*… III, 402-443. <<

[33] Nunca ha quedado demasiado claro, a mi ver, cómo denominar el método que debiera seguir la Metafísica *después* de la Critica. Si, como todo apunta, debiera ser el *dogmático (vid*., p. e., los *Mel. Anfangsgründe* de 1786), entonces Eberhard tendría razón, al menos en *intención. Cf. KrV*. B XXXVI: «En el futuro sistema de Metafísica tendremos un día que seguir el estricto método del célebre *Wolff*, el más grande de todos los filósofos dogmáticos.» Pero, salvo como artificio expositivo (*Vortrag*), el mismo Kant se veda este método futuro al dividir toda proposición apodíctica en *dogmas* (proposición directamente sintética a partir de conceptos: e. d., algo sin realidad objetiva y, en el mejor de los casos, un juicio analítico derivado) y *maternas* (proposición sintética por construcción de conceptos): *KrV*. B 764/A 736. Ahora, presionado por Eberhard, afirma que *su* metafísica consta de juicios sintéticos *a priori*, pero es incapaz de decir a qué *tercer* tipo corresponderían. <<



[34] Adviértase que Eberhard usa siempre el término «metafísica» en su uso trascendente (p. e., *Ph. M*. I, 307 ss.), lo que aumenta aún más la dificultad de diálogo fructífero. <<

[35] A partir de esta atribución edificará ulteriormente Beck su doctrina sobre la única *posición* de la filosofía trascendental: la *atribución originaria (ursprüngliche Beylegung)*. *Vid*. al respecto el siguiente parágrafo y el último capítulo de este estudio. <<

[36] Podría resultar interesante establecer al respecto un estudio comparativo entre el «dar» y el «ser» kantiano, por una parte, y el *Es gibt* y el *es ist* heideggeriano, por otra. *Cf*. M. Heidegger, *Zeit und Sein*, en *Zur Sache des Denkens*, Tubinga, 1969 (1-25). <<

[37] *Ent*. VIII, 210: [Eberhard ha empleado] «un concepto tan vacio y en la metafísica tan enteramente inútil como es el de la diferencia entre seres sensibles e inteligibles, que es la mera forma lógica del modo de representación». <<

[38] *Ent*. VIII, 222. La traducción (?) española citada (p. 72) reza así: «Es la simple receptividad peculiar de la afectividad que puede formar una representación de acuerdo con su índole subjetiva, cuando es afectada por algo (en la percepción).» Compárese por una vez con el original: «Es ist die blosse eigenthümliche *Receptivität* des Gemuths, wenn es von etwas (in der Empfindung) afficirt wird, seiner subjectiven Beschaffenheit gemäss eine Vorstellung zu bekommen.» <<

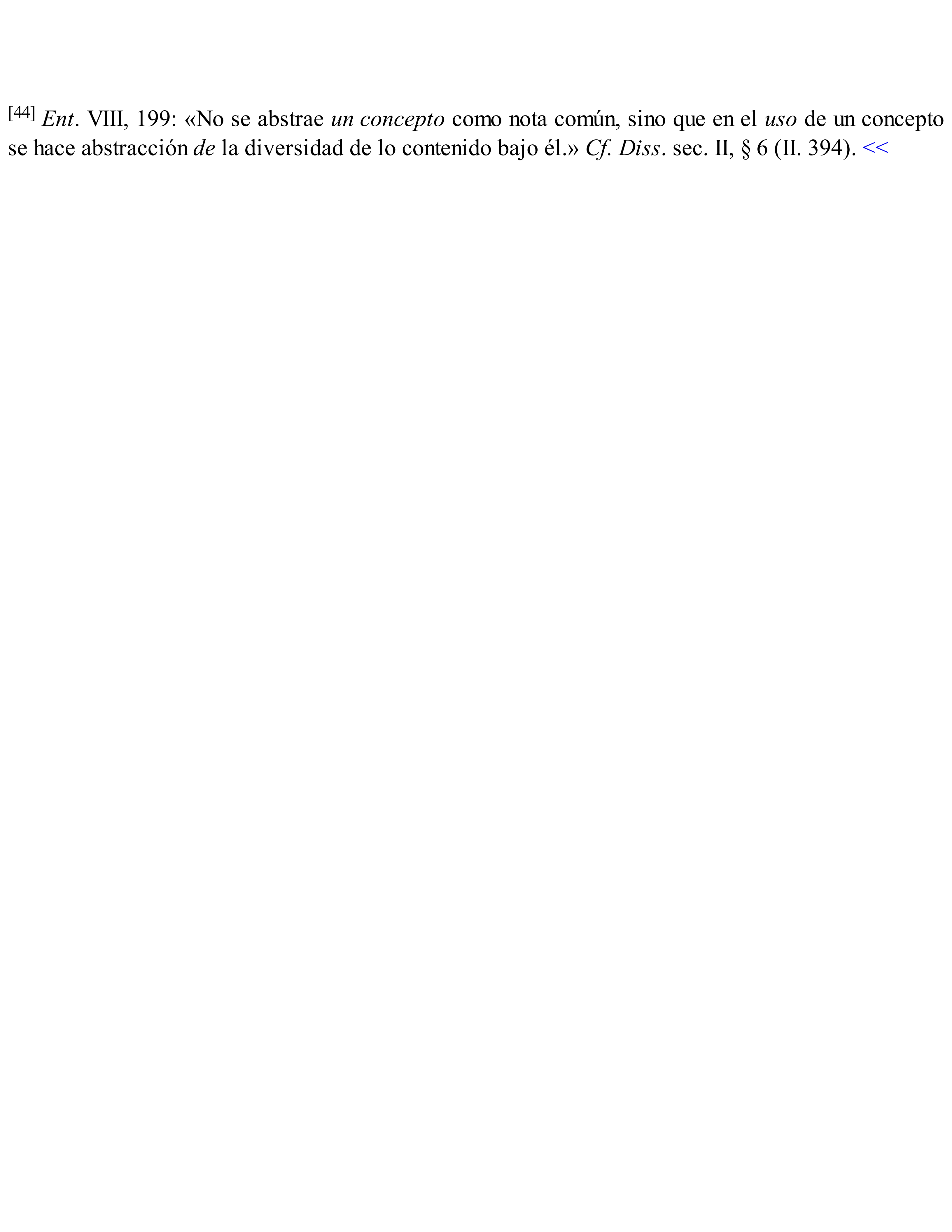
[39] *Ent*. VIII, 223: «La *acquisitio* [de las categorías] es empero, como la del espacio, igual de *originaria* y en nada innata, en cuanto que presupone las condiciones subjetivas de la espontaneidad del pensar.» La hipótesis de un fundamento innato *dual* queda confirmada por *O. p*. XXI, 76. <<

[40] En general, en toda la polémica —y por ambas partes— se echa en falta una dilucidación detallada de los presupuestos *lógicos* del debate. Aquí se trata de la relación *fundamento/consecuencia*; anteriormente, de la de *inmediatez/mediación*; veremos en seguida que la crítica al concepto de «simple» presupone tácitamente la relación lógica entre el *todo* y las *partes*, etc. Ello por no hablar de la distinción capital subyacente entre *sujeto* y *objeto*. Esa discusión previa habría exigido un estudio mucho más profundo de las relaciones entre lógica formal y lógica trascendental que el ofrecido en *KrV*. B 74/A 50 y ss. o en la *Logik*-Jäsche. Es obvio que estoy pensando en Hegel. <<

[41] *Cf. Ent*. VIII, 213 n.: conversión de la cosa en sustancia, y de ésta en fuerza. Al fondo de la defensa se vislumbra otro gran acusador del kantismo (y de la filosofía en general): Jacobi. *Cf. Was heisst: sich im Denken orientiren?* VIII, 143 n. <<

[42] *Ent*. VIII, 219-220 (subr. mío). De nuevo se aprecian vacilaciones en Kant. Antes ha concedido un fundamento *objetivo* (aun mediato) de lo sensible. Ahora se nos asegura (volviendo la negación) que el *contenido* mismo depende *enteramente* del modo *subjetivo* de afección. En todo caso habría que suspender el juicio respecto al posible aporte en *contenido*, procedente de los «en sí» (él mismo habla *como si* hubiera dos regiones). *Cf*. al respecto F. Montero, *El empirismo kantiano*, Valencia, 1973. <<

[43] De ello se sigue la paradoja —hábilmente explotada por Kant en su refutación— de que lo concreto sensible deberá ser conocido confusamente (abstractamente) por el entendimiento, mientras que lo distinto (concreto) intelectual deberá ser conocido confusamente por los sentidos. *Cf. Diss*. sec. II, § 7 (II, 394). <<

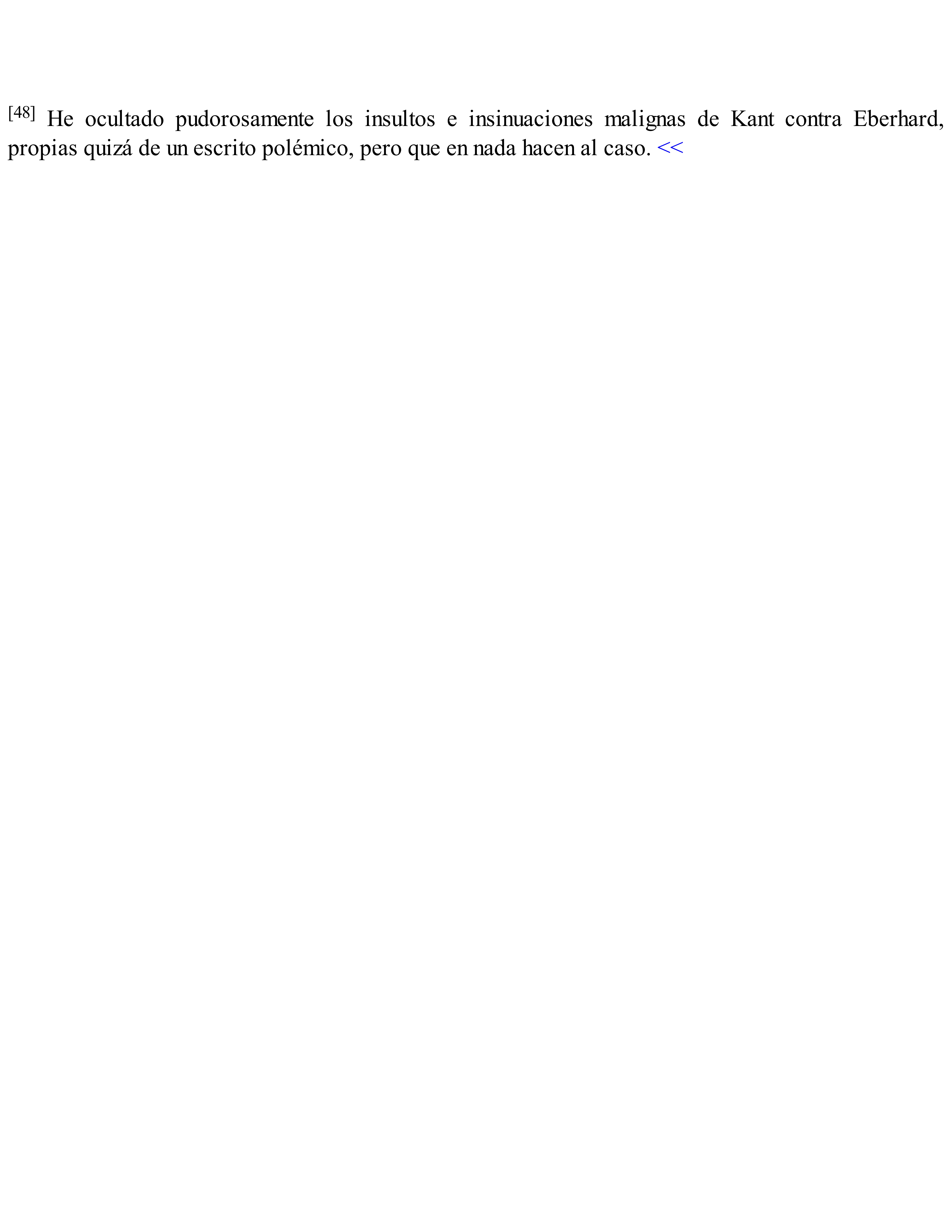


[44] *Ent*. VIII, 199: «No se abstrae *un concepto* como nota común, sino que en el *uso* de un concepto se hace abstracción *de* la diversidad de lo contenido bajo él.» *Cf*. *Diss*. sec. II, § 6 (II. 394). <<

[45] En descargo de Eberhard —y yendo más allá de él— cabría preguntar de nuevo por el fundamento de necesidad de esa presuposición. Tal es un límite, sin embargo, ante el que el pensamiento kantiano obstinadamente se detiene. <<

[46] *Vid*. al respecto mi *Teleología y corporalidad en el último Kant*, en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Univ. de Salamanca, 1982, pp. 77-98 (esp. § 2). *Cf. KrV*. B 246/A 200-1. <<

[47] Puede verse como oscura alusión al tema una cierta *ampliación* del concepto de construcción: «En sentido general, puede denominarse construcción a toda *exposición* de un concepto por la producción (autoactiva: *selbstthätige*) de una intuición que corresponda a aquél» (*Ent*. VIII, 192 n.). La producción (*Hervorbringung*) por autoactividad (un término clave en Fichte, el cual valoraba, como sabemos, la *Entdeckung*) de las intuiciones puras parece desde luego chocar con la *receptividad* (fundamento innato de éstas). ¿Es entonces extraño que se intentara interpretar esa receptividad como resultado de una actividad *autógena*? <<



[48] He ocultado pudorosamente los insultos e insinuaciones malignas de Kant contra Eberhard, propias quizá de un escrito polémico, pero que en nada hacen al caso. <<



[49] Ni en Kant ni en sus seguidores, a pesar de lo que aquél estuviera interesado en propalar públicamente. <<

[50] No es válida la indistinción de filosofía trascendental y metafísica con la que Kant juega a veces *pro domo sua*. El esquematismo puede dar validez objetiva a los *principios* de la experiencia posible (como la deducción a los conceptos puros). Pero ésta es aplicable sólo a un *Objeto* de experiencia en general, no a una región determinada de lo ente; y menos, *per impossibile*, a lo suprasensible. A menos que se diera al *factum* de la libertad sentido intuitivo. Pero ésa es otra historia. <<

[51] *Ent*. VIII, 190-2, 196, 206, 210-2, 248. <<

[52] *Cf*. al respecto la *Disciplina de la razón pura* (*KrV*. B 737/A 709-B 822/A 794), *Prol*. §§ 6-13: IV, 280-294 y *O. p. (vid*. índice *sub voce* en mi ed. esp.). <<

[53] Kant se pregunta cómo cabe esperar una metafísica de objetos dados *a posteriori*: «La respuesta es que no tomamos de la experiencia más que lo necesario para darnos un Objeto» (*KrV*. B 876/A 848). Y eso que tomamos es el mero concepto de materia: «extensión inerte e impenetrable» (*ib*.). Pero una mancha material, por pequeña que sea, desbarata las aspiraciones clásicas de la metafísica. <<

[54] Aunque me parece excesiva la crueldad con que se ensaña E. Adickes contra esos fallidos intentos. *Vid. Kant als Naturforscher*, Berlín, 1924-5. Más ponderado es en su juicio J. Vuillemín, *Physique et métaphysique kantiennes*, París, 1955. La *pars pudenda* de Kant al respecto es su obra primeriza (en todo sentido), *Gedanken von der wahren Schätzung der lebendigen Kräfte*, etc. [«Pensamientos acerca de la verdadera estimación de las fuerzas vivas…» (1747)], I, 1-182. En conocimientos matemáticos (no en pensamientos sobre la matemática), Kant no llegó ni con mucho a la altura de un Leibniz o de un Hegel. <<

[55] De Beck me he ocupado brevemente en el *Estudio introductorio* a mi edición del *Opus postumum* (pp. 37-39), y volveremos a encontrarlo en el capítulo final del presente trabajo, a través de la interpretación de Reinhold. Es muy provechosa la consulta de De Vleeschauwer, *o. c*. III, 512-530; Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg, 1914[4]; VI, 89-102); W. Dilthey, *Briefe Kants an Beck (Ges. Schr*. IV, Stuttgart, 1968, 310-353) y I. M. Wallner, *A New Look at J. S. Beck's* «*Doctrine of the Standpoint*» [KANT-STUDIEN 75, 3 (1984), 294-316]. <<

[56] *De theoremate Tayloriano*, Halle, 1791. Las tesis adjuntas a su memoria matemática pueden consultarse en *Ak*. XIII, 298-9. La tesis VI tiene para nosotros especial importancia, ya que se refiere explícitamente al Tema del Concurso de 1791: «Parece que para enjuiciar la cuestión de si la metafísica haya realizado progresos desde los tiempos de Leibniz a los de Kant estribe todo en la definición de metafísica» (XIII, 298). No hay que olvidar por lo demás las ciudades en que se movía Beck en esa época: Leipzig, con Hindenburg y contra Platner; Halle, con Klügel y L. H. Jakob, contra Eberhard. En Rostock encontró por fin, en 1799, seguridad y olvido (como autor filosófico; en lo académico, fue tres veces decano y cuatro rector) hasta su muerte. <<

[57] Recomiendo vivamente al respecto el estudio del ensayo de Dilthey citado anteriormente. <<

[58] Carta de Beck de 19 de abril de 1791 (XI, 252). <<

[59] Carta de Kant de 9 de mayo de 1791 (XI, 255-7). <<

[60] Carta de Beck de 1 de junio de 1791 (XI, 263). <<

[61] Dilthey habla al respecto del «sincero y honrado Beck» (*o. c.*, p. 325). Bien puede ser. Pero, en la misma carta, vitupera igualmente a Jakob (XI, 263). <<

[62] XI, 263. <<

[63] El fruto del encargo serán los tres volúmenes del *Erläuternder Auszug aus den critischen Schriften des Herrn Prof. Kant auf Anrathen desselben*, Riga, 1793, 1794, 1796. El último vol.: *Einzig-möglicher Standpunct aus welchem die critische Philosophie beurtheilt werden muss*, será tan justamente famoso como condenatorio, a los ojos del maestro. Cuando éste lance su rayo contra Fichte en 1799 no olvidará colocar el nombre del díscolo junto al del condenado. <<

[64] XI, 290. <<

[65] *Ibid.* <<

[66] XI, 294. <<

[67] Carta de 2 de noviembre de 1791 (XI, 304). <<

[68] *Erläuternder Auszug*. I, 7 s. <<

[69] XI, 311. *Cf. Erläuternder Auszug*, I (1793), 8. Sobre la determinación omnímoda ver la nota *55* a la Primera Parte de mi edición de *O. p*. Kant escribe al margen de la carta una preciosa observación (huellas de logicismo en el proceder de Beck): «La determinación de un concepto por la intuición respecto a un conocimiento del Objeto pertenece al Juicio, pero no la referencia de la intuición a un Objeto en general; pues ello es meramente el uso lógico de la representación, al venir ésta pensada como perteneciente al conocimiento; en cambio, si esta representación singular es meramente referida al sujeto el uso es estético (sentimiento), y la representación no puede llegar a ser componente del conocimiento» (XI, 311 n.). <<

[70] ¿Acaso no había sido el propio Kant el que había dicho en 1781 que «hay una sola experiencia en la que son representadas todas las percepciones como en conexión omnímoda y legal, de la misma manera que hay sólo un espacio y tiempo en el que tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación de ser o no-ser»? (*KrV*. A 110). Sólo que ahora el matemático Beck pretende dar valor *dinámico* a los principios *matemáticos* y, en vez de decir que hay una experiencia «de la misma manera que» hay un espacio y tiempo, pasará a afirmar que aquélla existe y es única *porque* éstos existen y son únicos. El equilibrio se trueca en una relación fundamento/consecuencia. Cinco años después se afirmará abiertamente que la función sintética del sujeto *construye todo* el Objeto (construir no es empero crear). *Cf. Standpunkt* (1796), p. 166. <<



[71] Kant afirma (XI, 313) haber estado muy ocupado con un trabajo urgente (seguramente el primer artículo de la futura *Religión*), aparte de disculparse por los consabidos achaques de la edad. <<

[72] *Ibid*. <<

[73] XI, 314. Salvo que el término *Zusammensetzung* se hallara en la carta perdida de Beck, hay pues que afirmar que es Kant quien brinda a aquél término y concepto (último análisis de *todo* objeto) sobre el que basará Beck su *Standpunktlehre*. Por lo demás, Kant ya había tratado del tema en la *Entdeckung* (VIII. 201 ss.) y volverá a hacerlo en los *Progresos*. <<

[74] XI, 315. <<

[75] XI, 316. <<

[76] *Cf. Standpunkt* (1796), p. 157: «El sentido del enunciado empírico: el objeto me afecta, se halla pues en el enunciado trascendental: *el entendimiento pone originariamente un algo*. Hasta el concepto de mi “yo” recibe por vez primera, en este originario poner, sentido y significación.» <<

[77] XI, 338. <<

[78] XI, 339. <<

[79] *Cf*. al respecto la observación marginal de Kant a este punto de la carta XI, 339 n. Me parece que el filósofo no alcanza a comprender el vasto alcance de la distinción beckiana entre *síntesis en la intuición* (unidad sólo subjetiva) y *determinación de la intuición* mediante las categorías (referencia objetiva): punto de partida del «originario representar» de la *Standpunktlehre*. Ver al respecto los pasajes correspondientes en el penúltimo capítulo de este estudio. <<

[80] XI, 348. <<

[81] XI, 360. <<

[82] Carta de Kant de 16 de octubre de 1792 (XI, 376). <<

[83] *Ibid*. <<

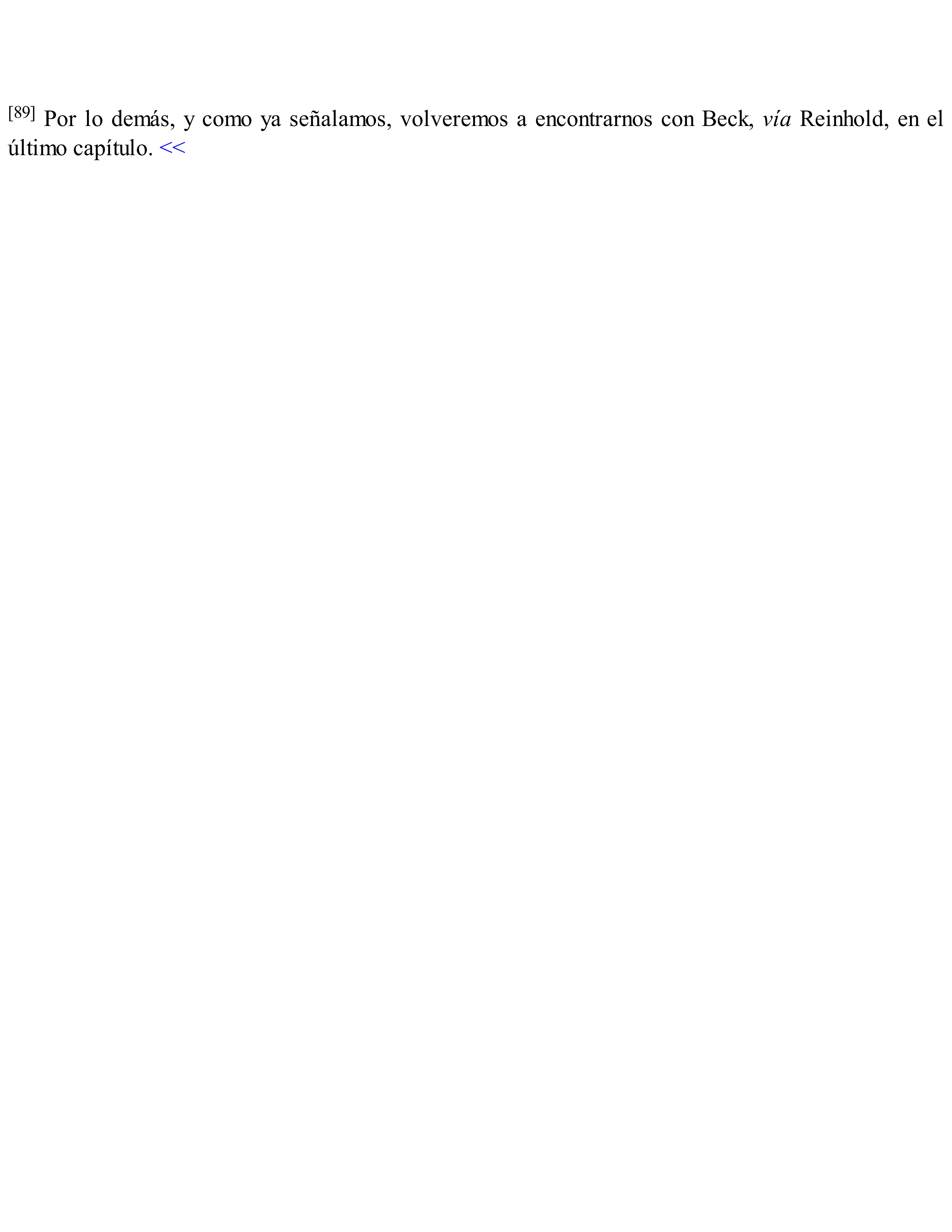
[84] XI, 384. <<

[85] *Ibid*. <<

[86] Carta de Kant de 4 de diciembre de 1792 (XI, 395). <<

[87] *Ibid*. <<

[88] XI, 425. <<



[89] Por lo demás, y como ya señalamos, volveremos a encontrarnos con Beck, *vía* Reinhold, en el último capítulo. <<

[90] XI, 441. <<

[91] XI, 509: «Me he acostumbrado a denominar *atribución originaria (ursprüngliche Beylegung)* a esa generación de la unidad sintética de la conciencia.» <<

[92] XI, 510: «Trabajo en un ensayo en el que invierto el método de la Crítica.» <<

[93] XI, 511. <<

[94] XI, 515. <<

[95] Cartas de 20 de septiembre de 1793 (XI, 451), 17 de junio (?) de 1794 (XI, 511), 6 de octubre de 1794 (XI, 526). <<

[96] XI, 516. <<

[97] Carta de 17 de junio de 1795 (XII, 25). <<

[98] XII, 120. Recuérdese el escrito de Kant de 27 de septiembre de 1791, en el que dice esperar del discípulo algo semejante al *ars combinatoria* de Leibniz (XI, 290). Sobre las tormentosas relaciones del viejo Kant con las matemáticas ver índice de mi ed. de *O. p. sub voce*. <<

[99] Rink edita en efecto la *Physische Geographie* en 1802 y la *Pädagogik* en 1803 (*cf*. vol. IX de la Academia), en un orden decreciente según la completud y articulación de los escritos. Es, pues, natural que culminara sus deberes de editor con los *Fortschritte*, en 1804. <<

[100] Léanse al respecto los dicterios, seguramente exagerados, de H. J. Vleeschauwer en su *La Cinderella dans l'oeuvre Kantienne*, Kant-Studien, Actas del *IV Internationalen Kant-Kongresses* (1974), 297-310. <<

[101] J. G. von Herder, *Verstand und Erfahrung, Vernunft und Sprache. Eine Metakritik zur Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig, 1799. <<

[102] J. G. Hamann's *Schriften*, Hrsg. v. Fr. Roth, Berlín, 1821-25; VII, 1-16. Hay una excelente traducción italiana anotada por B. Croce en su *Saggio sullo Hegel seguito da altri Scritti*…, Barí, 1913, pp. 302-311. <<

[103] Fr. Th. Rink, *Mancherley zur Geschichte der metakritischen Invasión*, Königsberg, 1800. En el caso de Herder, la intención de Rink es clara, maligna, y no sin fundamento: Herder sería un plagiario del escrito inédito de Hamann. <<

[104] En *Ak*. XII, 527 (subr. mío). <<

[105] La anotación fue recogida por Fr. W. Schubert en su *I. Kants Biographie*, Leipzig, 1842; dentro de la ed. Schubert-Rosenkranz, *Sämtliche Werke* (Leipzig, 1838-42), XI-2, p. 162. <<

[106] R. Reicke, *Lose Blätter aus Kants Nachlass*, Königsberg. 1889-1898. <<

[107] Se han ocupado de ella, pues, Rosenkranz (1838), Hartenstein (1838 y 1868), von Kirchmann (1870), Vorländer (*Philosophische Bibliothek*: 1905), Otto Bueck (ed. Cassirer: vol. VIII; 1922 —por ella cita Heidegger en su *Kantbuch*—), Lehmann (*Ak*. XX; 1942) y Weischedel (*Werke-Suhrkamp*: reproduce fielmente el texto de Rink). <<

[108] T. 3éme: *La déd. transe, de 1787 jusqu'a l'Opus postumum*, Amberes-París-La Haya, 1937, Ch. III (pp. 444-490; esp. 457 y ss.). <<

[109] Sobre las etapas clásicas en la evolución de la Metafísica según Kant, confróntese las tesis al respecto de los *Progresos* con: *KrV*., A VII-XII y B 880-4/A 852-6; *Ueber eine Entdeckung*... *(Respuesta a Eberhard)* VIII, 266-7, y… *Zum ewigen Frieden in der Philosophie*; VIII, 415 ss. Sobre su concepción de la historia de la filosofía sigue siendo imprescindible la lectura de E. Feldmann, *Die Geschichte der Philosophie in Kants Vorlesungen*, PHILOSOPHISCHES JAHRBUCH 49 (1936), 167-198. <<

[110] *Cf*. al respecto *KrV*. B XXXV s., B 6/A 3 ss. B 789/A 761 ss.; *Ueber eine Entdeckung*… VIII, 226; *Zum ewigen Frieden*… *loc. cit*.; y *Logik* IX, 83-4. <<

[111] Ya Hans Vaihinger resaltó esta aportación, propia de los *Fortschritte. Cf. Kommentar zu Kants KrV*. (1922), Aalen, 1970; II, 175. <<

[112] *Einführung in die Philosophie*, Osnabrück, 1965[6], p. 1. <<

[113] Carta de 20 de abril de 1796, XII, 79. <<

[114] *Preisschriften über die Frage; Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Leibnitzens und Wolffs Zeiten in Deutschland gemacht*? Von Jo. Chr. Schwab, K. L. Reinhold und Jo. H. Abicht. Hrsg. von der Königl. Preuss. Akademie, Berlín, 1796. <<

[115] D. Jenisch, *Ueber Grund und Werth der Entdeckungen des Herrn Professor Kant in der Metaphysik, Moral und Aesthetik*, etc. («Acerca del fundamento y valor de los descubrimientos del Sr. Prof. Kant en la Metafísica, Moral y Estética…»), Berlín, 1796 (reed. Bruselas, 1973). Ya el título mismo delata que Jenisch no se atenía escrupulosamente al Tema del Concurso, aunque es ciertamente el más sincero de los concursantes al aludir expresamente al verdadero interés de la Academia: la controversia con Kant. Jenisch fue discípulo de Kant durante seis años, a partir de 1781, como le recuerda al maestro en su untuosa carta citada en nota 113 (XII, 72-81), aunque durante su estancia en Königsberg estuvo sobre todo influenciado por Hamann (después lo estaría por Jacobi, línea muy coherente para un predicador). Jenisch distingue en su escrito entre un idealismo trascendental incondicionado, según el cual «las cosas en sí no concuerdan en absoluto, ni pueden concordar, con nuestras leyes del pensamiento» (p. 162) y otro condicionado, según el cual nada de cierto puede *saberse* sobre la concordancia entre fenómenos, cosas en sí y conocimiento (pp. 163 ss.). Kant no puede superar, pues, el escepticismo humeano (crítica popularizada por Jacobi): la filosofía crítica debe a lo sumo contentarse con un *realismo relaciona!* En la carta citada confiesa no ser de partido alguno, ni siquiera «del de Vd.» (XII, 80), y arremete contra «anti-, hipo- y parakantianos», que «ocupan abundantemente la convención (*Konvent*) de los filósofos trascendentales» (*ib*.). Por eso, sin duda, se animó a presentar su escrito a «una sociedad de filósofos… libre al menos del espíritu partidista que reina en nuestras cátedras tribunalicias de filosofía» (XII, 78). Y además le pide opinión sobre lo adecuado de su exposición y crítica del kantismo. Kant no respondió desde luego a la carta (estaba ya predispuesto contra Jenisch por obra de Kiesewetter, su fiel corresponsal en Berlín; *vid*. carta de 5 de noviembre de 1795: XII, 48). El 22 de mayo de 1796 vuelve —en vano— el pastor a la carga, suplicando a Kant le permita «gozar del honor de un escrito suyo» (XII, 83), aunque acaba lamentándose rencorosamente de que «el autor de tantas obras inmortales no tiene tiempo de leer cartas de un hombre tan insignificante como yo» (XII, 84). Jenisch acabaría —de forma bien poco religiosa— suicidándose en las aguas del Spree, no sin antes dejar constancia de su cruzada contra la filosofía con palabras así: «Escepticismo, ateísmo, schellingianismo o, más correctamente dicho, sensualismo y brutalismo envenenan las almas de nuestros jóvenes de catorce a dieciséis años» (*Kritik des dogmatischen, idealistischen und hyperidealistischen Religions- und Moralssystems*, pp. XI-XII). <<

[116] De ser cierta la conjetura del editor académico de los *Fortschritte*, Georg Lehmann (XX, 480), la *Hoja suelta* F 7, escrita al dorso de una carta de Motherby a Kant del 6 de abril de 1793 (carta reproducida en XI, 404; *Hoja suelta* en XVIII, 640-644: traducida en la presente edición) sería un buen testimonio del inicio de los trabajos: entre abril y agosto de 1793. También la *Hoja suelta* D 14 (igualmente traducida aquí) está escrita aprovechando una carta de 5 de noviembre de 1793. <<

[117] XI, 427 (subr. mío). <<

[118] En 1792 se había publicado el segundo volumen de la *Prüfung der kantischen Kritik der reinen Vernunft*, de Johann Schultz; la obra sería acerbamente criticada por Schwab en el *Philosophisches Archiv* (2.º vol., 1.er cuaderno: 1793). Kant bien pudo decidir que era el momento de intervenir personalmente: el Tema del Concurso le brindaba una excelente excusa para no levantar la sospecha de que se tratara de una réplica directa y personal a un secuaz como Schwab. <<

[119] La *incursión* de Maimón en la problemática de los progresos de la filosofía daría también (de ser cierta mi hipótesis sobre su incidencia indirecta en Kant) alguna luz sobre el sorprendente cambio de actitud de este último, que en 1790 ensalza al hebreo como el *único* de los adversarios (!) que había entendido el verdadero espíritu del criticismo, y en 1794 lo acusa de plagiar sus doctrinas con pretendidas reformas, según hacen los judíos —dice—, que se adornan con los laureles de otros para darse importancia. *Cf. infra*, nota 130. <<

[120] Dejando aparte las compilaciones arregladas de lecciones (*Antropología; Metafísica de las costumbres*), la importante *Religión dentro de los límites de la mera razón* y, con muchos reparos, *El conflicto de las Facultades* (al fin, producto de una polémica en la que una de las partes se vio forzada a callar) puede decirse que casi todos los escritos kantianos desde los años ochenta (salvo las tres *Críticas*, obviamente) tienen una clara impronta polémica. Recordemos tan sólo la *Idee zu einer allgemeinen Geschichte* (contra Herder) y las recensiones de las *Ideen* de éste; el escrito sobre la *Menschenrace* (contra Engel); *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* (posición en la polémica Jacobi-Mendelssohn); *Ueber den Gebrauch teleologischer Principien* (contra G. Forster); *Ueber eine Entdeckung*… (: *Respuesta a Eberhard); Ueber den Gemeinspruch*… (contra Garve, Hobbes (Achenwall) y Mendelssohn); *Das Ende aller Dinge* (virulento y tácito ataque contra Wöllner y su camarilla, en parte muy activa en el seno mismo de la Academia); *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton*… (contra los filósofos del sentimiento, espec. J. G. Schlosser); *Ueber ein vermeintes Recht*… (contra B. Constant); *Ueber die Buchmacherei* (contra Fr. Nicolai, influyente miembro de la Academia), y, por último, el escrito más corto y quizá más famoso de entre los polémicos: la *Erklärung in Beziehung auf Fichtes Wissenschaftslehre* («Declaración relativa a la *Doctrina de la Ciencia* de Fichte»; 1799). También para Kant, pensar es «pensar contra». Sólo cabe lamentar que los *Progresos* no aparecieran en su día; de fijo, su influjo habría sido mayor que el logrado por los escritos citados (incluyendo la *Respuesta a Eberhard* de 1790), ya que Kant brinda allí una deseada panorámica general de su doctrina, junto con una breve pero cuidada caracterización de las posiciones contrarias. Pero en 1804, y tras la muerte del autor (sin actividad *pública* en los cinco años decisivos del cambio de siglo), la obra no podía tener influencia *inmediata* alguna. El propio prólogo de Rink es bien significativo: el escrito no se publica para participar en una lucha cuyas posiciones *todas* están sobrepasadas, sino para pedir humildemente que cese la malevolencia contra Kant. Este cierto sabor de derrota habría encolerizado al solitario luchador de Königsberg; aun al lector de hoy puede resultarle irritante esa mediocre petición de «lugar bajo el sol» para la obra de un Kant: otro miembro más, pues, de la larga —y ahora honrosa— serie de «perros muertos» en filosofía. <<

[121] La opinión que Kant tenía de la Academia no era ciertamente elevada, como prueba la *Refl*. 4913 (XVIII, 27): «Academia de Ciencias: Colegio censor. Aportándolos lustre, da alas a todos los escritos que ella corrige. Es un lugar donde se seleccionan las nuevas.» <<

[122] XII, 45. <<

[123] Carta a Chr. Garve de 21 de septiembre de 1798: «La tarea que ahora me ocupa concierne a la *Transición de los Pr. Metaf. de la C. N. a la física*. Habrá que resolverla, pues de lo contrario habría una *laguna* (*Lücke*) en el sistema de la filos. crít.» (XII, 257). <<


[124] Carta de 8 de junio de 1795 (XII, 23). Por lo que podemos pues colegir, Kiesewetter no sabía que Kant preparaba una contribución a la pregunta académica. <<

[125] *Cf*. al respecto mi edición del *Opus postumum* en esta misma editorial, y especialmente la «Introducción» a los fragmentos. <<

[126] Afortunadamente contamos con su propia autobiografía: *Salomón Maimons Lebensgeschichte. Von ihm selbst geschrieben und herausgegeben v. K. P. Moritz*. («Historia de la vida de S. M. Escrita por él mismo y editada por K. P. Moritz»), Berlín, 1792-93 (2 vols.). Un buen resumen se encuentra en K. Fischer: *Fichtes Leben, Werke und Lehre (Geschichte der neuern Philosophie*, Heidelberg, 1914; VI-60-67). <<

[127] La imaginería desbordante de la Cábala no hace mella en este espíritu sólido y a las veces tosco. Con el libro —dice— «hice como dicen los talmudistas del rabino Meier, que tuvo por maestro a un hereje: encontró una granada, comió el fruto y tiró la cáscara» (*Lebensgeschichte*, I, 130). <<

[128] *Lebensgeschichte* II, 253 s. <<

[129] *Vid. Ueber die Progresen der Philosophie*… [en *Streifereien im Gebiete der Philosophie* («Incursiones en el territorio de la filosofía»), 1.ª parte, Berlín, 1793 («*Gesammelte Werke*». Hildesheim, 1970; 4, 79-80)]. (Cuando en adelante cite esta obra me limitaré a señalar entre paréntesis el número de la página dentro del texto.) En la correspondencia con Reinhold (: carta V) dice Maimón a éste: «sólo que Vd. procede aquí de forma dogmático-crítica, mientras que yo procedo crítico-escépticamente» (*Streifereien, o. c*., p. 239). <<

[130] Berlín, 1790. Un borrador manuscrito fue enviado a Markus Herz, que lo hizo llegar a manos de Kant, al cual le bastó «echar un vistazo» para reconocer «la superior calidad» de la obra y para afirmar «que no solamente nadie de entre mis enemigos me ha entendido, a mí y a la cuestión capital (de mi filosofía), tan bien como lo ha hecho el Sr. Maimón, sino que bien pocas de las profundas investigaciones de aquéllos deben poseer tanta agudeza como la de él» (Carta a Herz de 26 de mayo de 1789 [XI, 49]). Sin embargo, cuando la obra se imprimió y envió para su recensión en la *Jenaer Allgemeine Litteratur-Zeitung* no obtuvo ni eco ni recensión, por la sencilla razón de que la obra *no se entendía* (el encargo de una reseña fue rechazado tanto por Reinhold como por Schmid exactamente por ese motivo, como confiesa Reinhold a Maimón en la IV Carta de la correspondencia entre ambos. *Vid. Streifereien… o. c.* p. 237). El propio Kant —olvidando sus anteriores elogios— dice a Reinhold en carta de 28 de marzo de 1794 (XI, 476): «Nunca he podido entender a derechas lo que, p. e., un Maimón quería propiamente con su reforma de la filosofía crítica (cosa intentada gustosamente por los judíos para darse aires de importancia a costa ajena), así que tengo que dejar que otros se ocupen de ello.» <<

[131] Por eso intentó Maimón formular con más precisión sus concepciones en *Die Kategorieen des Aristóteles*, Berlín, 1794, en su *Versuch einer neuen Logik oder Theorie des Denkens* (mismo año y lugar; importante controversia con Reinhold y el Enesidemo), y en las *Kritische Untersuchungen über den menschlichen Geist*, etc., Leipzig, 1797, además de en las *Streifereien* de 1793, ya citadas. <<

[132] Para mayor profundización remito a K. Fischer, *o. c.*, pp. 70-83; L. Rosenthal, *S. Maimons Versuch über die Transcendentalphilosophie…*, Halle, 1893; A. Lämmermeyer, *Kritik der Erkenntnistheorie Salomón Maimons*, Nuremberg, 1910; B. Katz, *Die Erkenntnistheorie S. Maimons in ihrem Verhältnis zu Kant*, Berlín-Charlottenburg, 1914; V. Verra, *Dopo Kant. II criticismo nell'età preromantica*, Turín, 1957; E. Klapp, *Die Kausalität bei S. Maimón*, Meisenheim a. G., 1968. <<

[133] *Versuch* (1790), *cit*., p. 419 ss. Sería altamente interesante conectar esta concepción «diferencial» con las interpretaciones hegelianas del cálculo en su *Lógica; cf*. las notas a *La infinitud del cuanto* (*WdL*. 21: 236-309). <<

[134] *Ib*., p. 436. <<

[135] Kant había aludido ya al concepto de determinabilidad como secuencia *lógica* del principio de tercio excluso: «La *determinabilidad* de cada *concepto* está subordinada a la *universalidad (universalitas)* del principio de exclusión de un medio entre dos predicados contrapuestos, mientras que la *determinación* de una *cosa* está subordinada a la *suma total* (*universitas*) o conjunto de todos los predicados posibles.» (*KrV*. B 600/A 572). <<

[136] En el que, al contrario que en los juicios analíticos, es naturalmente posible la *conversio* de sujeto y predicado: piénsese en «7 + 5 = 12» o «la recta es la línea más corta entre dos puntos». Esta posibilidad de *conversio* es una importante premonición de la *proposición especulativa* hegeliana. Me permito remitir al respecto a mi traducción y notas de los pasajes correspondientes: *Propuesta de lectura de la «Proposición Especulativa» de Hegel* [ÉPOCA DE FILOSOFÍA 1 (Barcelona, 1985), 75-123]. <<

[137] *Kritische Untersuchungen…*, cit., pp. 139 ss.; 191 ss. <<

[138] Nada más comenzar el tratado explica Maimón las razones de su renuncia: a) la contestación que él da no puede satisfacer los *deseos de la Academia*; b) hablar de progresos de la «metafísica» una vez acontecida la revolución del criticismo no tendría sentido, ni para un *kantiano* (habría que hablar más bien de un «andar como los cangrejos» y poner a esos «progresos» el signo «—» en sentido algebraico) ni para un *antikantiano* (que debería preguntarse primero si es en general posible *la* metafísica). Por eso es mejor hablar de progresos en filosofía, porque la *metafísica* (algo exigido absolutamente por la Academia) es cosa «que, según mi convicción, no la puede dar ni Dios (*die Allmacht*: "la Omnipotencia")» (p. 26). <<

[139] El término de «historia pragmática» (cuyo *concepto* está en Kant, prolongándose hasta la *intrahistoria* de Unamuno y el *espacio-de-tiempo* del último Heidegger) aparece curiosamente en el Hegel de Stuttgart (*Diario*: 1 de julio de 1785: «Desde hace tiempo he venido meditando sobre lo que sea una historia pragmática.» En J. Hoffmeister (ed.), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1974[2], p. 9). Término y sentido (referido a una «historia universal», no a la filosófica) han sido tomados por Hegel de Jo. M. Schrökh, *Allgemeine Weltgeschichte für Kinder*, Leipzig, 1779-1784 (4 vols.), como prueba la entrada del 27 de junio en el *Diario* del adolescente: «Ninguna Historia Universal me ha gustado hasta ahora tanto como la de Schrökh». (*Dok*., p. 7) (Sobre Schrökh y su concepción de la historia como *magistra vitae, vid*., J. M. Ripalda, *La nación dividida*, Madrid, 1978, pp. 112-3). Es imposible que Maimón conociera *algo* de Hegel (pues muere en 1800), y absurdo pensar que tuviera noticia de la anotación del adolescente. Es improbable —dada su falta de formación académica— que leyera a Schrökh. Ahora bien, en general: la idea de una «historia» *a priori* constituía un *topos* muy difundido en la Ilustración tardía; y en particular: es posible que Maimón estuviera influido al respecto por la *Geschichte der Philosophie für Liebhaber* (1786) de J. Chr. Adelung (comunicación personal de J. M. Ripalda). La *Gramática y Diccionario* de este autor fueron concienzudamente estudiados por Maimón, de modo que es plausible que conociera también sus contribuciones filosóficas. <<

[140] Abicht tomará esta idea, aunque él habla —con mayor audacia— de principios sobre «objetos aún desconocidos» (*Preisschrift*, p. 263). El ejemplo de Maimón es, en ciencia natural, la electricidad (30). Abicht aduce como ejemplo (en la metafísica empírica) la materia eléctrica (*ib*., p. 269). El «nuevo dogmático» no tiene empacho en entrar a saco en las ideas del «escéptico crítico». (Ver comentario sobre Abicht en el capítulo siguiente.) <<

[141] Es lo que Kant llamaría (en paradójica inversión de términos) *pragmático*. El inevitable Abicht copiará —también inevitablemente— esta concepción. Pero como él *sí* está interesado en concursar, y el tema académico es: «Progresos de la *metafísica*», acuñará un extraño híbrido que él llama (no sé si algún otro lo habrá hecho) «metafísica empírica». Ver cap. siguiente. <<

[142] Dos caminos paralelos que se unirán dialécticamente en la *Ciencia de la Lógica* de Hegel. No me consta que éste conociera a su vez a Maimón. Es posible que tuviera alguna noticia indirecta *vía* Reinhold. En todo caso, existen importantes paralelos temáticos que hacen deseable una investigación al respecto. <<

[143] Utilizada, sin embargo, también por Hegel, que habla de «formación práctica» al referirse a la *pedagogía* (sumida en la experiencia y enemiga de toda intelección teórica) en el *Prólogo* a la 1.ª ed. de la *Lógica (WdL*. 11: 5). <<

[144] En la famosa *Declaración* contra Fichte (*Intelligenzblatt der Allgem. Litteratur-Zeitung* (N.º 109) de 28 de agosto de 1799; p. 876) afirma solemnemente Kant: «Declaro pues aquí, de nuevo, que la Crítica ha de ser entendida, en todo caso, a la letra (*nach dem Buchstaben*)»… <<

[145] Así, p. e., «Tomad en cambio una proposición universal de la *Metafísica* o *Filosofía Trascendental*...» (37). <<

[146] Resulta asombrosa la precisión con que Maimón formula (en 1793) el problema específico que ocupará a Kant a partir de 1795; está en el título mismo de la obra proyectada y nunca concluida: *Transición de los principios metafísicos de la ciencia natural a la física* (es el llamado *Opus postumum*; ver mi edición en esta Editorial). Excluida la vía de influencia de Maimón en Kant, hay que suponer la inversa. En efecto, aunque (antes de *O. p.*) el tema ha sido tratado con bastante detalle en la *Primera Introducción* de la *Crítica del Juicio*, que Maimón *no* conoció (Kant envió el Ms. a Beck, que haría un resumen de él; la obra no se publicaría hasta la edición de O. Bueck en la ed. Cassirer de 1914; *Werke* V), hay sin embargo alusiones al problema en la *Introducción* que apareció en la obra de 1790 (caps. IV-V, y espec. en este último [*Ak*. V, 184]: «Estas reglas [particulares de la naturaleza], sin las cuales no tendría lugar proceso [*Fortgang]* de la analogía universal de una experiencia posible, en general, a la particular, tiene él [el entendimiento] que pensarlas como leyes»). Ahora bien, se trata aquí de un proceso (subjetivo), no de una transición (objetiva) y, sobre todo, el problema no debe ser siquiera planteado en términos de *lógica formal* (de lo universal a lo particular), sino de lógica *trascendental*, como hace Maimón. Es el sentido mismo de la *experiencia* lo que cambia en ambos respectos. Lo que Maimón exige (encontrar un *territorio mediador*, ampliación al todo de la experiencia del problema del esquematismo) es justamente lo que el último Kant intentará acometer en el *O. p.*, obligado más por la cosa misma que por objeciones anteriores. <<

[147] Hans Vaihinger, *Die Philosophie des Als ob… Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche («La filosofía del "Como si"… Con un apéndice sobre Kant y Nietzsche»)*. Berlín, 1911. Vaihinger apenas utiliza empero la fecunda extrapolación del cálculo diferencial seguida por Maimón. Su concepción se apoya más en la «psicología» nietzscheana que en la matemática superior leibniziana. <<

[148] Como hará años después el propio Kant: «La filosofía trascendental es el compendio de ideas (invenciones: *Erdichtungen*) de todos los Principios de la razón…» (*O. p.* XXII, 89). «La intususcepción de un sistema de ideas (invenciones) de la razón pura, por las cuales el sujeto se hace a sí mismo… Objeto del pensar» (*O. p.* XXI, 101). Dado que el escéptico Maimón insiste en que su método tiene un valor meramente *problemático*, no es arriesgado suponer que Kant pensaba precisamente en Maimón (de cuyo método podría tener noticia a través de recensiones o de conversaciones con Schultz) cuando afirmaba: «La filosofía trascendental es… un sistema… de ideas subjetivas que la razón misma crea, y en verdad no hipotéticamente (*problemática* o *asertóricamente*), sino *apodícticamente*» (*O. p.* XXI, 93). En cualquier caso, es claro que Maimón y Kant estaban trabajando en la profundización del mismo problema, aunque las soluciones últimas divergieran. <<

[149] Se trata en efecto de una utilización de la doctrina spinozista de los *modi* como *affectiones* de la sustancia única (y que Maimón empleará también para interpretar el problema kantiano de la afección). El inepto Abicht, sin comprender el trasfondo spinozista de esta concepción (que arruinaría su «nuevo dogmatismo»), la expone tranquilamente en su *Preisschrift*: «Toda cosa es *restringida*... y, así, también la Divinidad es restringida (*eingeschränkt*), porque ella es, en efecto, la divinidad y *ninguna otra cosa*» (p. 397). Abicht no cita al respecto a Maimón (claro es), sino a Wolff en su «Metafísica alemana» (*Vernünftige Gedanken*... (1719), pp. 56-57) —seguro origen de la concepción maimoniana—. La diferencia está en que el pensador judío la hace *fecunda* (al conectar certeramente a Spinoza con Kant), mientras que Abicht se limita a citarla sin saber qué hacer con ella. <<

[150] Como es sabido, lo que impide a Kant considerar a la metafísica como ciencia es que ésta no puede —al contrario de la matemática— *construir* sus objetos (*i. e.*: exponerlos en una intuición *a priori*). Schelling extenderá audazmente la construcción a la filosofía trascendental, haciendo de aquélla el pilar *metódico* de su *Identitätsphilosophie* (Maimón se contiene en cambio sobriamente en los límites de ficciones hipotéticas). Hay que reconocer que a las veces se siente también Kant tentado de saltar «las bardas de su corral». En los *Metaphysische Anfangsgründe* de 1786 (esenciales para comprender las posiciones románticas de F. von Baader y Schelling), dice en efecto con toda rotundidad: «He considerado necesario exponer, en un sistema de la parte pura de la ciencia natural *{physica generalis)*, donde suelen ir mezcladas construcciones metafísicas y matemáticas, las primeras (!], y con ellas, a su vez, los Principios de construcción de esos conceptos y, por tanto, de la posibilidad de una doctrina matemática de la naturaleza» (IV, 473). <<

[151] El propio Kant da pie a esta interpretación con su célebre nota de *KrV*. (B 155: «Movimiento, como *descripción* de un espacio, es un *actus* puro de la síntesis sucesiva de lo múltiple en la intuición externa en general mediante la imaginación productiva, y no pertenece únicamente a la geometría, sino incluso a la filosofía trascendental»). Los «amigos hipercríticos» llevarían al extremo esta concepción. Algo en apariencia más neutral, pero de influjo indudable dada su gran difusión: el *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften* (1788), de C. Chr. E. Schmid, Jena, 1795 [3], camina igualmente en esta línea. Así, de entre los sentidos de *Realität*, y con respecto a fenómenos, Schmid admite: «Correlato de la sensación, la síntesis en una concepción empírica en general» (p. 394). Maimón pudo haber interpretado entre líneas (y con razón): esa síntesis no es ni empírica ni (meramente) lógica, sino justamente *matemática* (el Objeto por ella producido no es, pues, ni *wirklich*, ni *real*, sino *reell*). También es importante la modificación en el concepto de *construcción*, que Schmid define asi: «*Construir*, hacer uno mismo un *concepto*, quiere decir producir y determinar un objeto singular (*einzelnen Gegenstand*), e. d., producir y determinar la intuición del mismo [1], el cual es perfectamente acorde con el concepto universal» (p. 139). Aunque Schmid añade que esa operación «concierne sólo a la forma de los fenómenos» (p. 140), es evidente que esa forma (producida y determinada, no se olvide) no puede ser solamente lógica (e. d., *real*), sino justamente matemática (*reell*). <<

[152] A pesar de las continuas críticas hechas a Maimón (entonces y posteriormente) respecto a su dificultad para escribir alemán (él se expresaba con mayor soltura, obviamente, en su dialecto polaco-lituano natal y en hebreo) hay que reconocer que juega aquí muy bien con la ambigüedad de los términos alemanes, quizá para evitar la acusación de *panteísmo* (contra él o contra *su* Leibniz): así, *Wesen* significa a la vez «un ser», entre otros, y «esencia». En el primer caso, la concepción puede adecuarse a la ortodoxia (los seres finitos expresan de modo restringido el Ser de Dios, distinto de ellos). En el segundo caso, la sentencia es panteísta: las llamadas «sustancias» (denominación vulgar) son sólo *modi* de expresión de la *esencia* (única e idéntica consigo *a través de* esas *affectiones*). Lo mismo ocurre con: *ausser sich selbst*, que puede significar «salvo a sí mismo» o «fuera de sí mismo, externo a sí mismo» (en este último caso se defiende, pues, la *creatio*).
<<

[153] En filosofía *natural*, Kant se inclina decididamente por el *continuismo dinamicista* (propiciado por su concepción *estética* del espacio como «compuesto» de espacios). *Vid*. Teorema 2 de la *Dinámica* (MA; IV, 499: «La materia llena (*erfüllt*) sus espacios mediante fuerzas repulsivas de todas sus partes, e. d., por una fuerza expansiva que les es propia y que tiene un *grado* determinado, más allá del cual pueden ser pensados grados menores o mayores *hasta el infinito*» (subr. mío). Y también el Teorema 3 (IV, 501): «La materia *puede* ser *comprimida* hasta el infinito, pero *nunca* ser *penetrada* por una materia, por grande que sea la fuerza presionante de ésta.» De aquí se sigue naturalmente la negación del vacío, expuesta al final de los *Metaphysische Anfangsgründe* (IV, 563-4). <<

[154] Es el caso, p. e., del famoso «problema de Demócrito»: por construcción mecánica se *ve* que el cilindro es equivalente a tres conos de igual base y altura, pero ¿cómo *demostrarlo*? Cabría descomponer el cilindro en círculos que fueran *progresivamente* decrecientes partiendo de la base, p. e. Pero ¿cuál sería la diferencia en *circunferencia* entre cada circulo? ¿Y por qué un agregado de superficies daría en todo caso un volumen? El problema no pudo ser rigurosamente resuelto hasta el nacimiento de la «matemática del infinito» [aunque los métodos de exhaución fueron un precedente importante; *vid*. Arquímedes, *El «Método»*. Prop. II *ad fin*. (Buenos Aires, 1966, p. 44)]. Es evidente la estrecha conexión entre monadología y *calculus* en Leibniz, igual que es de lamentar la poca preparación matemática de Kant (sin comparación posible con la de Maimón, Beck y Hegel). Lo cual no significa, desde luego, que *por ello* (o en general) las posiciones *metafísicas* de Leibniz sean superiores a las de Kant, ni tampoco que la *filosofía de la matemática* implícita en éste no haya fecundado posteriormente (y siga haciéndolo) el pensamiento matemático. *Vid*. al respecto R. Torretti, *La geometría en el pensamiento de Kant*, ANALES DEL SEMINARIO DE METAFÍSICA IX (Madrid, 1974), 9-60. <<

[155] Obviamente, esta concepción tan compleja no corresponde a Jenófanes (hay que esperar a la primera década del siglo XIX para que los estudios de historia de la filosofía comiencen a alcanzar un mínimo rigor) ni tampoco —al menos a la letra— a Leibniz. Prefigura, en cambio, la concepción hegeliana de la *Doctrina de la esencia*. <<

[156] *Cf. WdL*. (*12: 241-2*): «Esto es lo que exigía *Platón* del conocer: *considerar a las cosas en y por sí mismas*.» <<

[157] *Cf. WdL*. (12: 242_{24}): «Se ha considerado a menudo a la dialéctica como un arte…» Al no estar documentada una influencia de Maimón sobre Hegel, es plausible suponer que ambos se alimenten de una fuente común. Con alto grado de probabilidad, se trata en Hegel de Diógenes Laercio, *De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus clarorum philosophorum libri decem*, Leipzig, 1759 (III, sec. 56). Dado el muy deficiente conocimiento de idiomas clásicos por parte de Maimón, cabe sospechar que se trate de una fuente intermedia, que extracte a su vez las tan difundidas opiniones de Diógenes Laercio en la *Aufklärung* (quizá Tiedemann). Pero, más allá de las concordancias textuales, lo importante es la interpretación que de las fuentes hacen Maimón y Hegel, con más de un sugestivo punto en común (aquí, p. e., la valoración *positiva* de la dialéctica por parte del judío, a pesar de la admonición kantiana que ve en ese arte una «lógica de la apariencia»: *KrV*. B 86). <<

[158] Así, y contra los desesperados esfuerzos de Mendelssohn, Jacobi insiste (convincentemente, a mi ver) en que para el spinozista: «Todas las cosas singulares *existen y coexisten en una cosa infinita y absolutamente* insusceptible de partición (*untheilbaren*), y no de otro modo» (*Ueber die Lehre des Spinoza, in Briefen an Herrn Moses Mendelssohn* (1785), en *Werke*, Leipzig, 1819; 4, 2: 207). Cabe apreciar una velada alusión al tema (con conceptos mucho más complejos, aptos para superar la crítica jacobiana) en Hegel, *WdL*. (12:236): [La idea absoluta es concepto subjetivo y objetivo] «que, en cuanto persona, es subjetividad impenetrable, átoma (*atome*).» <<

[159] Cabría ver aquí los límites (de raigambre leibniziana) de la concepción de la *lógica* en Maimón: éste piensa los juicios sobre la base de la *inhesión* de predicados en el sujeto (principio de determinabilidad) y, en general, la lógica sobre la sola base de la *subsunción*. <<

[160] Como ya hemos insistido no está documentada (ni es probable) una influencia *directa* (ni aun como reacción) de Maimón sobre Kant a partir de su carta a Reinhold de 1794, ya citada. <<

[161] Aunque en el propio Leibniz yo no he encontrado una solución satisfactoria, algo he dicho sobre el tema en mi *Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz* [PENSAMIENTO 42 (1986) 159-180], artículo al que remito al lector interesado. <<

[162] Discúlpeseme si como antes dejo aquí el problema, remitiendo a mi *Teleología y corporalidad en el último Kant*. En: *Estudios sobre Kant y Hegel*, Univ. de Salamanca, 1982, pp. 77-98. Una cosa está en todo caso clara: Maimón apunta con asombrosa lucidez a los problemas más importantes —y por ende controvertidos— del kantismo. <<

[163] De nuevo: que la síntesis sea en Kant *más originaria* que el análisis (Maimón habla de «presuposición»: 68) no significa que éste se *deduzca* de aquélla. <<

[164] *Cf*. al respecto el artículo de Hegel, *Verhältnis des Skepticismus zur Philosophie* (1802). (*G. W*. 4: 197-238; hay trad. cast. en *Esencia de la filosofía y otros escritos*, Madrid, 1980, 47-125). El trabajo está dirigido contra G. E. Schulze, pero es mucho más que un escrito de circunstancias. <<

[165] Con la conocida distinción se inicia la *deducción* de los conceptos puros del entendimiento (*KrV*. B 116/A 84). <<

[166] La ambigüedad es patente en la formulación misma del Principio supremo de los juicios sintéticos: «Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general son al mismo tiempo condiciones de *posibilidad de los objetos de experiencia» (KrV*. B 197/A 158). En el primer caso, «experiencia» designa el *campo unitario*, anticipable *a priori*, en el que «tienen lugar todas las formas del fenómeno y toda relación de ser o no ser» (A 110). En el segundo, «experiencia» se refiere a lo contingentemente dado. Aun suponiendo que la «deducción» (¿cuál, de entre las variantes?) sea probativa, lo que Kant habría demostrado es que, dentro de la acrítica identificación de los dos sentidos de experiencia, el objeto (*Gegenstand*) tiene *derecho* a ser considerado como Objeto *(Objekt). Pero no al revés. Que* haya objetos es algo que Kant no cuestiona porque confunde la posición teórica de una problemática —que a él le viene ofrecida por el desarrollo *histórico* del pensamiento occidental— con un supuesto hecho de *experiencia*, válido para todos los tiempos y todos los hombres. Kant olvida que *quid facti?* implica la pregunta por un fundamento de razón (*quid*?). <<



[167] Es necesario reconocer la certera premonición maimoniana de desarrollos posteriores de la lógica (él tiene siempre en vista proposiciones universales afirmativas). <<

[168] «Hay muchas cosas pasmosas, y a las veces lo que los mortales dicen va más allá de la palabra con verdad; las historias, ornadas de variados artificios, se enzarzan en mentiras… Pero los días venideros son los testigos más sabios.» Píndaro, *Olympica* I, vv. 28-29. 33-34 (Pindar: *The Olympian and Pythian Odes, with Notes…*, by C. A. M. Fennell, Cambridge, 1893, p. 13). <<

[169] Incluso el monumental *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Fr. Ueberweg (reelab. por M. Frischeisen-Köhler y W. Moog: Berlín, 1924[12]), despacha brevemente el tema haciendo leibniziano a Schwab y kantianos a Reinhold y Abicht (III, 608-609). <<

[170] El Gran Rey, más perspicaz en esto que muchos de sus filósofos cortesanos, admiraba a Locke y, de entre los alemanes, a Leibniz y Thomasius. De Wolff opinaba: «No hago mención de Wolff, que rumiaba el sistema de Leibniz y rebajaba luengamente lo que el otro había escrito con fuego». *Histoire de mon temps*. p. 38; cit. en Ueberweg III, 475). <<

[171] Es interesante reseñar brevemente las publicaciones de este Consejero Secreto del Ducado de Würtemberg, y antes catedrático de la *Hohe Karlschule* de Stuttgart, que pasa de la teología al wolffianismo y dedica luego su vida a luchar contra Kant (¡incluso aceptando para ello el atomismo mecanicista de Lesage, en 1807!): *De reductione theologiae naturalis ad unum principium*, Tubinga, 1764. *De methodo analytica*, Stuttgart, 1779. *Neue Gespräche zwischen Chr. Wolff und einem Kantianer über Kant's Metaphysik*, Stuttgart, 1798. *Prüfung der Kantischen Begriffe*, etc., Leipzig, 1807 (contra los *Met. Anfangsgründe* de 1786). <<

[172] *Natur und Gott nach Spinoza*, Leipzig, 1788. Este primer intento filosóficamente serio por estudiar imparcialmente las relaciones entre el kantismo y Spinoza choca con la intransigente ortodoxia de su última obra importante, *Das Naturrecht nach den Grundsätzen der Vernunft*. 2 vols., Leipzig, 1794-95. <<

[173] *Versuchung einer Metaphysik des Vergnügens nach Kants Grundsätzen, zur Grundlegung einer systematischen Thelematologie und Moral* («Ensayo de metafísica del placer según principios kantianos, para echar las bases de una telematologia y moral sistemáticas»), Leipzig, 1790. <<

[174] Hay que añadir la *Philosophie der Erkenntnisse*, Bayreuth, 1791. <<

[175] G. E. Schulze, *Aenesidemus oder über die Fundamente der von dem Hrn. Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie, nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmassung der Vernunftkritik* (1792; aparecida como anónimo y sin lugar de edición: Helmstedt). Es de lejos la obra antikantiana más influyente de los años noventa. <<

[176] *Cf. Hermias, oder Auflösung der die gültige Elementarphilosophie betreffenden Aenesidemischen Zweifel*, Bayreuth, 1794. <<

[177] J. Chr. Schwab, K. L. Reinhold y J. L. Abicht, *Preisschriften über die Frage: Welche Fortschritte hat die Metaphysik seit Heibnitzens und Wolffs' Zeiten in Deutschland gemacht*?; Abicht, p. 289. (En adelante se citará esa edición de la Academia como Preisschrift.) <<

[178] *Ibid*. p. 286. <<

[179] *Cf*. las obras posteriores de Abicht: *Verbesserte Logik* (Fürth, 1802) y *Encyclopädie der Philosophie* (Francfort, 1804). ¡El antiguo kantiano se ha transformado en todo un *Herr Professor* confeccionador de manuales! <<

[180] Para mayores pormenores, *vid*. Kuno Fischer, *Fichtes Leben, Werke und Lehre* (*Geschichte der neuern Philosophie VI*), Heidelberg, 1914^{4}, p. 13 ss. <<

[181] En los *Beyträge zur leichtern Übersicht des Zustandes der Philosophie beym Anfange des 19. Jahrhunderts* («Contribuciones a una más fácil panorámica del estado de la Filosofía al comienzo del s. XIX»), 2.es *Heft*. (Hamburgo, 1801, p. 28) dice Reinhold que Jacobi es: «El *único* de entre los *adversarios* de la filosofía kantiana que la había comprendido efectivamente (*wirklich*)». <<

[182] A lo largo de sus escritos, Reinhold no cesa de repetir en qué consisten sus intenciones últimas: esclarecer de un modo universalmente válido los derechos y deberes de los hombres y su esperanza en una vida futura [*cf. Versuch einer neuen Theorie des menschlichen Vorstellungsvermögens* («Ensayo de una nueva Teoría de la Facultad representativa humana»), Praga y Jena, 1789, pp. 74-75]. <<

[183] Es verdad que, entre líneas, tras la imparcialidad de Reinhold se esconde una sutil defensa del criticismo (aunque aún no sea ciencia, es superior a las otras doctrinas). Pero se trata de sutilezas. <<

[184] Versos 70-71 de la *Epístola ad Pisones (De arte poética)*, de Horacio. Una elegante trad. es la de Javier de Burgos, *Las poesías de Horacio*, Madrid, 1823; IV, 325: «Unas [voces] renacerán que perecieron, / y otras perecerán que ahora se ensalzan.» Lo que Schwab calla es la continuación en el mismo verso: «Si así lo quiere el uso, / Que en las lenguas regulador y soberano manda» (vv. 71-72). <<

[185] *Preisschr*., p. 2. A nuestros ojos, la lista es degenerativa. El suizo Charles Bonnet (1720-1793) defendía una psicología fisiológica en difícil conjunción con su creencia religiosa en la resurrección de la carne (*Palingénésie*). Influyó en Feder, Platner y Lavater. *Cf*. Fr. Ueberweg, *o. c*., III, 422-3. De Bonnet trata Schwab en su *Preisschr*. (pp. 68-75), no sin afirmar la gran deuda del suizo con la filosofía leibniziana (p. 74). <<

[186] *Ibid.*: *Weltweisheit* es el término germano para *Philosophie*, en contraposición a la teología (sabiduría de lo supramundano). Tildar de «sabio mundano» a Kant es polémicamente más pregnante que llamarlo *Philosoph*. También Hegel se denominará de esta guisa (no sin cierto sabor polémico) en el *Differenzschrift* de 1801: «Der Weltweisheit Doktor.» <<

[187] *Op. cit.*, p. 4. Que la Revolución francesa sea *merkwürdig* no significa desde luego que el piadoso Schwab la apruebe. El adjetivo tenía entonces el sentido de *seltsam* («raro, extraño»). *Cf.* Duden, *Etymologie*, Mainheim, 1963, p. 436. Por su parte, el *Deutsches Wörterbuch* de G. Wahrig (Gütersloh, 1971, p. 4213) da como sinónimos: *auffällig, verdächtig* («llamativo», «sospechoso»). <<

[188] Este famoso tópico —verdadera obsesión de los alemanes hasta la última guerra y aun después: baste pensar en el último Heidegger— es estudiado, con respecto a la *aetas kantiana*, por J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce a l'aube de l'Idéalisme Allemande*, La Haya, 1967. <<



[189] *Preisschr*. p 5 a continuación, y cuando se trate de esta obra citaré directamente en el texto la página, poniéndola entre paréntesis. <<

[190] Más adelante, y al tratar de la tercera época (de 1760 a 1780), el imparcial Schwab dice: «El resto de célebres varones que en este período han elaborado la filosofía especulativa con éxito feliz, y que yo no podría mencionar sino con alabanzas (*Lobsprüche*), deben ser ahora tanto más pasados por alto cuanto que pertenecen a la *Academia Real*, y en parte son mis jueces» (p. 102). <<

[191] De hecho, los *Vernünftige Gedanken von Gott. der Welt and der Seele des Menschen auch alten Dingen überhaupt*, de ambicioso y ciceróníco título («Pensamientos racionales acerca de Dios, el mundo y el alma humana, así como de todas las cosas en general»), aparecieron en Francfort y Leipzig en 1719. Obsérvese que, así, Schwab comienza *desde Wolff*, cuando el tema del concurso era «Progresos de la metafísica *desde Leibniz* y Wolff». <<

[192] En otro orden paralelo, se cuenta por el Archivo-Hegel de Itochum la anécdota de cierto profesor francés que «explicaba por qué, en Jena, Hegel pensaba en 1802 de una forma y en 1804 de otra, de esta guisa: "C'est la vie!"». <<

[193] Como suelen seguir haciendo hoy algunos profesores de filosofía, Schwab no explícita el sentido de las distintas concepciones, sino que les da denominación de origen: la identidad ya estaba en Aristóteles, el *vinculum* en los estoicos, la simplicidad de la sustancia en Descartes, la *harmonía* en Spinoza, la unión del alma y el cuerpo en Hipócrates, etc., etc. ¡Así se escribe la historia (de los progresos de la metafísica)! <<

[194] De la polémica de Schwab cabría decir lo mismo que Kant reprocha a «la malograda prueba ontológica, que ni satisface al entendimiento natural y sano ni aporta nada suficiente para que sea probada con corrección escolástica» (*KrV*. B 632/A 604). <<

[195] *KrV*. B 75/A 51. <<

[196] *Ibid*. B 1. <<

[197] Se trata de J. Schultz, *Erläuterungen über des Herrn Prof. Kants Kritik der reinen Vernunft*, Francfort y Leipzig, 1791[2]. <<

[198] «Sin el tiempo, ese *esquema trascendental* de los conceptos puros del entendimiento, no tendrían éstos realidad alguna.» Schwab cita al respecto (p. 110) las *Erläuterungen* de Schultz (p. 69), sin hacer el menor comentario. <<

[199] Al que identifica —ahora por cuenta propia— con el conjunto de las categorías: «Estas categorías constituyen (*machen… aus*) el *entendimiento puro*» (p. 109). <<

[200] Véase empero *Kr V*. B 404/A 346. <<

[201] Me permito remitir al lector, a este respecto, a mi *La ilusión y la estrategia de la razón*, TEOREMA XV/1-2 (1985), 115-130. <<

[202] La cita alegada por Schwab (p. 124) dice exactamente, según la ed. de *Ac*.: «Los objetos, como cosas en sí, *dan* la estofa de las [*zu*] intenciones empíricas.» (VIII, 216_{16}). Pero Kant continúa (cosa que el crítico no refleja ya): «(ellos contienen el fundamento para determinar a la facultad representativa según la sensibilidad de ésta), pero no *son* la estofa de las mismas» (*ibid*., $215_{17\text{-}18}$). El wolffiano Schwab confunde aquí (como ya lo había hecho Eberhard): a) fundamento y causa inteligible; b) donación y producción; c) determinación de nuestra facultad representativa y producción de fenómenos; d) substrato (concepto lógico-negativo) y estofa (concepto de reflexión: materia como lo determinable); e) lo intelectual y la cosa en sí (ésta no se puede conocer, ni por el entendimiento ni por la razón; en todo caso habría que hablar de noúmeno (concepto *negativo* de la razón: *ens rationis, KrV*. B 347/A 290). <<

[203] *Versuch einer neuen*… (*op. cit*., p. 376). Schwab lo cita en p. 124. <<

[204] *KrV*. B 298 y B 345. Schwab cita únicamente por la segunda edición. <<

[205] El problema de la afección está lejos de ser resuelto (*cf*. al respecto H. Herring, *Das Problem der Affektion bei Kant* (KANT-STUDIEN, *Ergänzungsheft* 67, Colonia, 1953). Lo que sí parece claro es que la afección trascendente (defendida por Reinhold, Fichte, Schopenhauer y K. Fischer) debe ser descartada, así como la doble afección (defendida por Vaihinger y Adickes). Y lo que es un hecho es que Kant no dice *nunca* que las *cosas en sí* afecten nuestra receptividad. Pasajes dudosos y muy controvertidos: *KrV*. B 34/A 19 (Kant habla de la acción de un objeto sobre la capacidad de representación, pero acaba el párrafo diciendo que el «objeto indeterminado de una intuición empírica se llama fenómeno»). *Prol*. IV, 288 (se habla de cosas dadas como objetos de nuestros sentidos de las que conocemos sólo sus fenómenos (su aparición), «o sea, las representaciones de ellas [o ellos] (*sie*) efectúan en nosotros, en cuanto que ellas [o ellos] afectan a nuestros sentidos». Al estar en plural *Dinge* y *Erscheinungen* es difícil decidir cuál sea el relativo. En cualquier caso, la dificultad cae al considerar que «cosas» y «fenómenos» no son dos *cosas* distintas (?), sino respectos de lo *mismo*: en un caso entendido negativamente como sustrato, en el otro positivamente como «lo que aparece»). *KrV*. A 358 (caso parecido: aquí se habla de «*algo*», considerado [o sea, negativamente concebido] como: «noúmeno (o mejor como objeto trascendental)»). Al respecto, es interesante la observación de H. Heine en *Zur Geschichte der Religión und Philosophie in Deutschland* (1834): «Así pues, Kant no ha… diferenciado las cosas en fenómenos y noúmenos: en cosas que existen para nosotros y en cosas que no existen para nosotros. Eso sería un toro irlandés, [nosotros diríamos: "un perro inflado"] en la filosofía. Lo que ha querido solamente es dar un concepto límite» (*Ueber Deutschland*, Herrsching, s. a. [1977], p. 260). <<

[206] Hay aquí un círculo del que, antes de salir, hay que saber *entrar* mediante la reflexión. *Cf*. Hegel, *WdL*.: «La reflexión ponente» (11: 251-2). <<

[207] Schwab calla intencionadamente tal cosa, pues ¿cómo una proposición idéntica se referiría a un *fenómeno*? <<

[208] El tema será popularizado cuarenta años después por Heine en su *Zur Geschichte der Religión…*: «Kant distingue entre la razón teórica y la práctica y, con esta última, como si fuera una varita mágica, reavivó el cadáver del deísmo que la razón teórica había matado» (*op. cit*., 264). <<

[209] *Vid*. la aportación a este problema de F. Montero, *Et empirismo kantiano*, Valencia, 1973. <<

[210] C. Chr. E. Schmid, *Kritik der reinen Vernunft im Grundrisse*, Jena, 1789, § 119. <<

[211] Tal es lo que reconoce, con más sentido, Fr. Nicolai en su carta a Reinhold de 14 de junio de 1789: «Disculpe Vd. esta abierta manifestación de un profano que debe a Wolff todo lo que sabe en este respecto, y que hasta ahora sigue creyendo reencontrar en su Wolff todo cuanto comprende de las nuevas proposiciones de Kant» (cit. en W. Strauss, *Fr. Nicolai und die kritische Philosophie*, Stuttgart, 1927, pp. 11-12). <<

[212] El resultado de éste y otros análogos empeños (tan difícil como la resurrección de Lázaro) puede apreciarse en las palabras de Heine (*Zur Geschichte der Religion*… cit., p. 264): «Es verdad que había de todos modos un par de viejos inválidos que defendían el dogmatismo, esto es, la filosofía wolffiana.» El término llegó a convertirse en un insulto. Cuando Schelling ataca a Hegel en la misma fecha (1834) tilda la doctrina de éste de «*neuen* Wolffianismus». (*Vor. zu einer phil. Schrift des Hrn. Cousin*. En *Ausgewählte Schriften*, Francfort, 1985; 4, 628.) <<

[213] Aun el título es más corto: *Versuch einer Beantwortung der… Frage: «Was hat die Metaphysik seit Wolff und Leibnitz gewonnen?»* El cambio de orden de los filósofos no me parece casual: Wolff viene después, pero la primacía (no sólo histórica, sino filosófica) pertenece a Leibniz. <<

[214] Orig.: *Vorstellenden*. Es difícil traducir esta voz, capital sin embargo en Reinhold y Krug, y cuyos ecos llegarán a Hegel. La traducción más natural («representantes») choca con el sentido habitual del término —ambiguo— español («estar en lugar de otro»). El significado preciso es: fuerza capaz de engendrar sus propias representaciones sin estímulos externos (es el caso de las «mónadas sin ventanas»), sin preguntarse por el *origen* de esa fuerza. <<

[215] Fr. H. Jacobi, *David Hume über den Glauben (Beylage: Ueber den Transcendentalen Idealismus)*, Breslau, 1787, p. 229: «El idealista trascendental debe tener el idealismo más potente que jamás se haya enseñado, sin temer siquiera el reproche de egoísmo especulativo, pues basta que pretenda rebatir esta última objeción para que le sea imposible mantener su sistema» (*subr. mío*). <<

[216] El sólido y algo tosco Reinhold (pero muy claro en su estilo) nunca llegó a entender al sutil Maimón (pero oscuro de estilo; jamás logró manejar bien el alemán), como se aprecia en la divertida correspondencia entre ambos, en la que el acoso continuo del judío deja una y otra vez sin fuerzas al vienés, que va dando largas a las respuestas —cada vez más desvaídas— hasta que explota: «Si lo que más le gusta es romper lanzas, ¿por qué me escoge precisamente a mí de adversario, a mi, que no quiero sino vivir en paz con Vd.? Ahí tengo un libro para hacerle una recensión en la *Litteraturzeitung* (de Jena), en el que el autor, un tal…, se mete con Kant y con Vd. Así que, ¿por qué no pelea Vd. con el gran… mismo?/Déjeme Vd. trabajar en paz en mis ocupaciones según la escasa medida de mis fuerzas, ya que yo no le estorbo a Vd. en lo suyo. Hay hombres más fáciles de contentar que Vd. A ésos pertenezco yo mismo, y a ésos me tengo que restringir» (*Philosophischer Briefwechsel…*, en S. Maimón, *Gesammelte Werke*, Hildesheim, 1970; 4, 259). <<

[217] Reinhold concede una importancia capital a Lambert como punto medial entre Leibniz y Kant, lo mismo cuando da su propia opinión (174) que en el pasaje ahora resumido (180-1), o cuando habla la escuela corregida (184). <<

[218] J. H. Lambert, *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*, Riga, 1771, 2 vols. Contiene un buen precedente de la tabla categorial kantiana. <<

[219] Jo. G. H. Feder (1740-1821) alcanzó gran popularidad por sus compendios. [Kant llegó a utilizar su *Grundriss der philosophischen Wissenschaften* (Coburg, 1767) como *Unterlage* para sus lecciones sobre *Enciclopedia*.] La psicología empírica tiene en este ecléctico (influido por Bonnet) una función básica —también en la lógica—. Consideraba a su sistema como «realismo filosófico» (*cf*. Ueberweg, *o. c*. III, 474). <<

[220] Esta interpolación rompe el desarrollo de la obra, poniendo así en cuestión la imparcialidad ecléctica del «espectador». Son puramente temáticos, sin ninguna alusión a doctrinas o autores: una buena exposición de cómo alguien que conoce perfectamente la letra (al menos) de Kant puede *leer* a Leibniz. <<

[221] Una doctrina parecida (el «virtualismo») será presentada por Fr. Bouterwek en sus *Ideen zu einer allgemeinen Apodiktik*, Halle, 1799. Sólo que Bouterwek insiste —más fichteanamente— en que mediante la autoconciencia nos representamos como seres *volitivos* (fuerzas vivientes), lo que nos obliga a aceptar la existencia de otras fuerzas que se nos oponen, e. d.: de cosas en sí fuera de nosotros. Dios sería la unidad *virtual* de todas las fuerzas. <<

[222] El propio Kant había insistido en que «yo *existo* como pensante» es una proposición meramente «empírica, y contiene la determinabilidad de mi existencia solamente por lo que hace a mis representaciones en el tiempo». *KrV*. B 420. <<

[223] Una idea análoga, aunque mucho más refinada, será aceptada posteriormente por Hegel al poner al Yo como ejemplo de cantidad pura (*WdL*. 11: 113). Con ello no lo *reduce* al espacio y tiempo o a la materia (otros ejemplos de cantidad), sino que indica la común *categoría lógica* (devenir-otro para conquistar la libertad negativa de ser-para-sí) que dé razón del efectivo *commercium* entre el Yo y los cuerpos (que es el problema planteado por el «materialista» de Reinhold). <<



[224] En verdad, Kant no dispone de criterio lógico alguno para decidir si la Cosa en sí es una o plural, ya que unidad y pluralidad son categorías del *entendimiento*. <<

[225] El escéptico tenido aquí en mente por Reinhold debe ser Maimón, que afirma: «La *filosofía crítica* es ciertamente *sistemática* en sumo grado, es decir, coherente en sí; pero no conecta *con nada* real» (*Ueber die Progressen…, op. cit*., p. 73). <<

[226] B. Liebrucks, *Discorso mitco. Discorso mitologico. Discorso logice sul mito* [Studi Urbinati, LI, B, 1-2 (1977), p. 217]: «Para la conciencia filosófica común de nuestro tiempo, la edad de la metafísica ha sufrido su ocaso con Kant.» <<

[227] Bien podría hablarse aquí, pues, cervantinamente, del *curioso impertinente*. <<

[228] Orig.: *höchsten Gesichtspunkte*. La denominación es desacertada: *un* punto de vista no puede ser supremo. Por eso hablará Beck en 1796 de «posición» (*Standpunkt*) y Kant dedicará sus últimos desvelos a la «posición suprema de la filosofía trascendental» (*cf*. la 4.ª parte de mi ed. de *O. p*., de próxima reimpresión en esta Editorial). <<

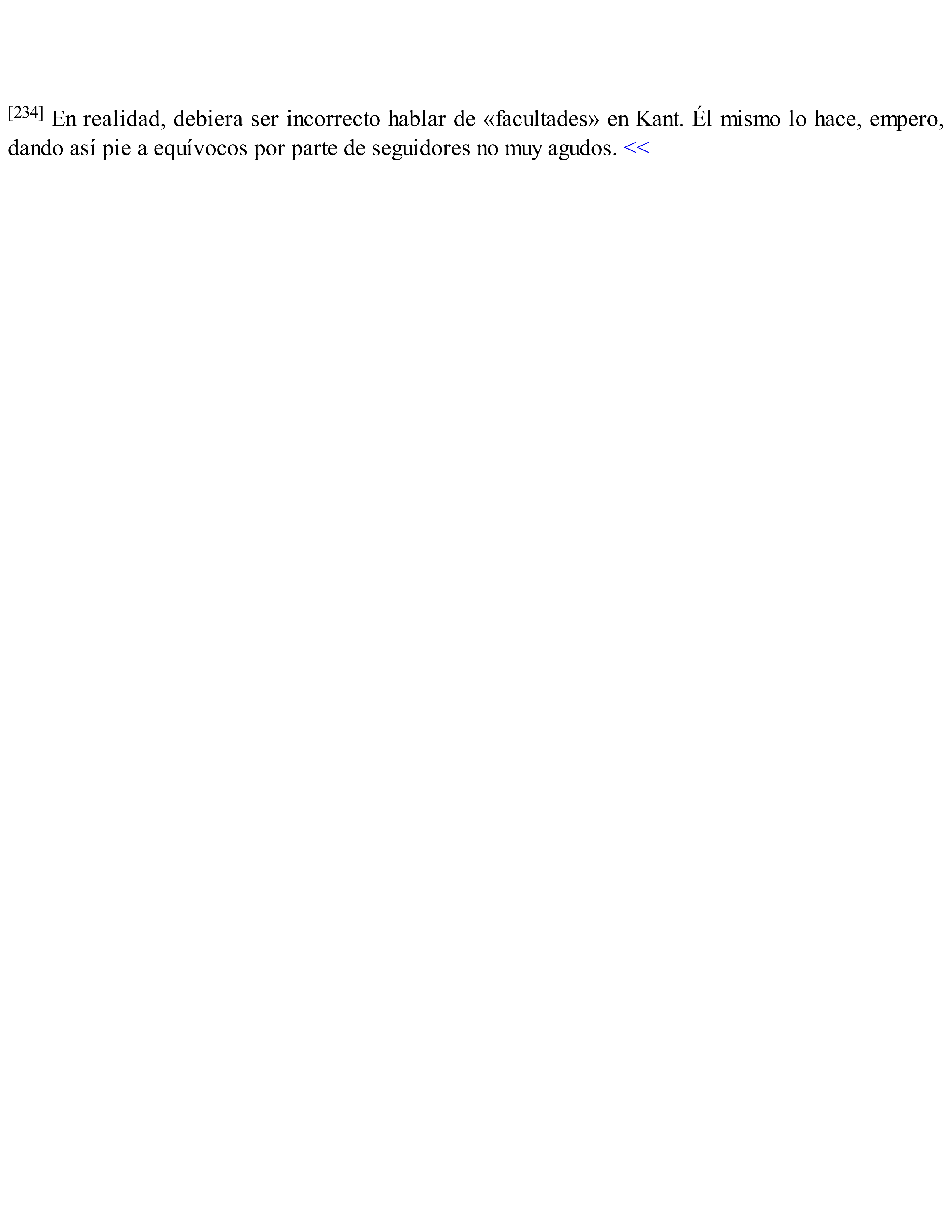
[229] Ya Eberstein señala en 1799 que el trabajo era considerado como «el que menos satisfactoriamente había contestado la pregunta» (p. 505 de *o. c*. en nota 242). <<

[230] Primero lo hace de forma pudorosa: «algunos filósofos recientes» (298). Pero luego se lanza ya alegremente: «Abicht intentó apartar en su *Hermias* la dificultad interpuesta (por Enesidemo), ofreciendo el camino de un análisis —el único camino que queda aún— y poniendo a la base de la doctrina del alma (psicología), y con ella de la filosofía toda, el necesario fundamento» (308). «En su *Metaphysik des Vergnügens* y luego, con mayor exactitud, en sus *Kritischen Briefen* y en la *Elementarphilosophie*, fue Abicht ciertamente el primero al que le estuvo permitido distinguir con mayor exactitud todo lo *perceptible* del alma…, de lo que se ha servido para hacer una clasificación correcta de las facultades del alma (*Seelenkräfte*)» (317). «Abicht, que ha tomado como ocupación principal la elaboración de la doctrina de los sentimientos, parece haber sido quien mejor la ha interpretado» (345). En fin, el hombre era dogmático, pero no desde luego —como Schwab— «dogmático modesto». Eberstein apunta áridamente que la respuesta de Abicht «a lo único que llega es al intento de mostrar qué progresos le debía a él mismo esa ciencia» (o. c., p. 505). <<

[231] Abicht conoce con seguridad el escrito de Maimón porque habla de la «llamada historia pragmática» (260). *Cf*. Maimón, *Ueber die Progressen…, o. c*., p. 28. También Reinhold introducirá en su revisión de 1797 capítulos preliminares. <<

[232] Bastaría a Abicht haber seguido los sobrios consejos de las *Analogías de la experiencia* de la *Critica* kantiana para no caer en tantas confusiones: la materia eléctrica (denominación propia de la época) puede ser imperceptible de hecho (por limitación de los sentidos o de los instrumentos), pero no de derecho. <<

[233] En principio este proceder no es condenable. Tiene un seguidor ilustre en Hegel y su consideración de la *Fenomenología* como primera parte del sistema e introducción a éste, y luego (en la *Enciclopedia*) como subparte incluso de la *Filosofía del espíritu subjetivo*. Lo condenable es que Abicht no distingue respectos (p. e., entre *Organon* y objeto de la ciencia), ni separa bien entre lo empírico y lo que, con Kant, llamaríamos trascendental. Claro que él no acepta esa distinción. <<



[234] En realidad, debiera ser incorrecto hablar de «facultades» en Kant. Él mismo lo hace, empero, dando así pie a equívocos por parte de seguidores no muy agudos. <<

[235] «Cuando, en el conocer, nos abandona la experiencia, siempre nos queda además la naturaleza de nuestra fuerza cognoscitiva» (p. 448). <<

[236] *Besonnenheit*: Abicht es precursor de Krause en su empeño neologizante, que no hace sino oscurecer significados. <<

[237] O sea, de la *Besinnungskraft*, de la que se nos dice que «su propiedad adquirible es la *Besonnenheit*» (353). Como juego lingüístico no está mal. <<

[238] Los sentimientos (*Gefühle*) dichos son, como ya cabía sospechar, *Besonnenheitsgefühlen* (*ibid*.). <<

[239] Veamos, al azar, una de ellas (la 5.ª: «En caso de que en nuestra voluntad surja una querencia en favor o en contra de un Objeto, el pensamiento y el presentimiento deben tener *uno* y *el mismo Objeto*, de modo que la conciencia sea determinada por ellos al conocimiento y presentimiento del *mismo* Objeto» (365). <<

[240] Claro que si se nos ocurre preguntar por tal materialidad se nos dará la *Summe* de esas leves materiales de esta guisa: el pensamiento de mi sensibilidad (*Sinnheit*), de mi capacidad de entendimiento, de mi consonancia reflexiva (*Besonnenheit*, ya se sabe), racionalidad, capacidad de sentimientos y coraje (*Muth*) (378). Ésas son las materialidades. <<

[241] *Vid. Federico el Grande y la Ilustración alemana*, en *Obras*, III, *De Leibniz a Goethe*, México, 1978 (1.ª reimpr.), pp. 91-232. Lo panegírico del texto lo hace casi inservible como fuente de información, resultando su lectura, hoy, altamente interesante como ejemplo de manipulación ideológica. <<

[242] *Nouveaux Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Relies Lettres*, Berlín, 1772-1788, 17 vols. *Mémoires de l'Académie Royale des Sciences et Belles Lettres depuis l'avènement de Frédéric Guillaume II au thrône. Avec l'histoire*, Berlín, 1792-1807, 13 vols. Cf. W. L. G. Eberstein, *Versuch einer Geschichte der Logik und der Metaphysik bei den Deutschen von Leibniz an*. Halle, 1799. Adolf Harnack, *Geschichte der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlín*, 3 vols., Berlín, 1900. Friedbert Holz, *Kant et l'Académie de Berlin*, Francfort, 1981. <<

[243] Que en la segunda mitad del siglo XVIII tuvo que refugiarse en las Universidades (Halle, Königsberg, Jena, Leipzig) y acogerse a revistas como la *Berlinische Monatsschrift* (tildada por Lessing de *Berlinische Freiheit*: «Libertad berlinesa»), el *Teutscher Merkur* de Wieland o la *Allgemeine Litteratur-Zeitung*, editada en Jena para ser el órgano del kantismo. En la época fredericiana fueron expresamente rechazados Lessing, Gellert, Mendelssohn (no obstante haber ganado el premio de 1761, Federico tachó su nombre de la lista por ser judío, a pesar de los esfuerzos de Sulzer), Winckelmann y J. v. Müller (contra los deseos del mismísimo D'Alembert). <<

[244] He aquí algunos títulos reveladores: N. Béguelin, *Essai d'une conciliation de la Métaphysique de Leibniz avec la Physique de Newton* (Memoria de 1766); *ibid., Conciliation des idées de Newton et de Leibniz sur l'espace et le vide* (Mem. de 1769); Castillon (padre), *Descartes et Locke conciliés* (Mem. de 1770). <<

[245] Para Formey, que domina con su poder todo el período kantiano (fue director de la sección de filosofía de la Academia de 1789 a 1797 y a la vez secretario perpetuo de 1748 a 1797): «Los súbditos de un soberano no deben en ningún caso escribir contra él y su gobierno. Eso es rebelión, crimen de lesa majestad» (Harnack, *o. c.*, 1.er vol., 2.ª mitad, p. 286). <<

[246] Es el caso del escandaloso Tema de Concurso de 1778 sobre: «¿*Es útil engañar al pueblo, sea que se le induzca a nuevos errores, o que se te mantenga en los que está*?», y que acabó con el premio de dos tesis contrapuestas, como le recuerda sarcásticamente Kiesewetter a Kant en su carta del 23 de noviembre de 1793 (XI, 469 s.). Al fondo de la cuestión está la disputa entre D'Alembert y Federico el Grande, de 1769-70. El primero (que sugirió debía hacerse del problema un tema de concurso) defendía enseñar siempre la verdad a los hombres. El «gran» rey, por el contrario (carta a D'Alembert de 8 de enero de 1770), afirma: «Hay que contentarse con ser sabio uno mismo, si se puede, y abandonar el vulgo al error, intentando apartarlo de los crímenes que trastornan el orden de la sociedad. Fontenelle decía muy bien que, si tuviera la mano llena de verdades, no la abriría para comunicarlas al público, porque ello no vale la pena; pienso más o menos lo mismo» (cit. en Holz, *o. c.*, p. 345, n. 33). Aquí hay, desde luego, despotismo. Pero ¿llamaríamos a eso «despotismo ilustrado»? <<

[247] Hay que esperar a 1792-93 para ver publicado un tratado en alemán (Jo. Fr. Zoellner, *Ueber den Stand der Natur*). De todas formas, desde esa fecha hasta 1804 (muerte de Kant) sólo se publican en alemán otras seis obras. Hay que aguardar a Schleiermacher para la germanización plena de la institución. <<

[248] A la muerte de Federico el Grande (octubre de 1786), de dieciocho académicos sólo cinco eran alemanes. El nuevo administrador (*Kurator*) de la Academia (1786-1795), E. Fr. von Hertzberg, logró el ingreso de quince nuevos miembros numerarios, de los que doce eran alemanes. Mayor importancia tuvo el nombramiento de miembros externos. Por primera vez (salvo la anterior excepción de Lambert, nacido en Mülhausen —entonces de la Confederación Helvética—, y cuya familia era de lejano origen francés) acogía la Academia a pensadores de mérito o, al menos, conocidos: Condorcet, Eberhard, Forster, Garve, Heyne, Kant, Magellan, Volta y Wieland. Al año siguiente (1787) ingresaría Herder. En la sección de filosofía, empero, la mayoría eran franceses o hugonotes: Selle, Teiler, Castillon (hijo), Ancillon (padre) y Engel. Para estos datos, *vid*. E. Amburger, *Die Mitglieder der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlín 1700-1950*, Berlín (Este), 1950. <<

[249] Harnack, *o. c.*, 1.er vol., 2.ª mitad, p. 499. <<

[250] *De la littérature allemande, des défauts qu'on peut lui reprocher, quelles en sont les causes, et par quels moyens on peut les corriger* (p. 6; cit. en Holz, pp. 12-13): «Me encuentro una lengua semibárbara, dividida en tantos dialectos diferentes como provincias contiene Alemania… Es, pues, físicamente imposible que un autor, por dotado que esté del mayor ingenio, pueda manejar con superioridad esta lengua en estado bruto.» <<

[251] La opinión que Maupertuis merecía a Wolff está magistralmente plasmada en la carta de éste a Schumacher del 6 de mayo de 1748 (en Harnack, *o. c.*, 2.º vol., p. 310): «Pero es una desgracia que el señor presidente Maupertuis sea un francés que ni sabe alemán ni conoce la situación de los sabios (*Gelehrten*) en Alemania, mientras que, salvo en cuestiones matemáticas, no posee mayor penetración que el Sr. Euler, aunque sea más astuto y zalamero (*Klugheit und Politesse*) que éste.» Euler haría oficiosamente las funciones de presidente en los últimos años de Maupertuis y hasta 1765. De 1763 a 1783, y también *de facto* pero no oficialmente, sería D'Alembert quien dominara la Academia. <<

[252] Y ello para evitar la vergüenza de que, siguiendo el ejemplo reformista de José II en Austria, se creara, alentado por Carlos Federico de Baden, un *Instituto patriótico en favor del espíritu general de Alemania*, en cuyo plan trabajaba Herder (*cf*. Harnack, *o. c*., 1.er vol., 2.ª mitad, p. 496). <<

[253] Hay que reconocer que tan tenebroso medio de censura no encontró otra aprobación en la Academia que la de Silberschlag. <<

[254] Informe a Federico Guillermo (1786): «Mediante tales trabajos [*i. e.*: construcción de carreteras, mejoras de la raza ovina y bovina, etc.], los académicos serían útiles al país y se ganarían la vida, en lugar de conseguir una buena pensión sin hacer nada, paseándose bajo los árboles y en el parque para matar el tiempo, mientras que súbditos honrados del rey trabajan de la mañana a la noche con el sudor de su frente por un mal salario, sin poder siquiera pensar en darse un paseo» (en Harnack, *o. c.*, 2.º vol., p. 114). Ni qué decir tiene que a Wöllner le sobraba razón… en los hechos. Sólo que cabe sospechar de sus intenciones y de su amor por las buenas gentes. <<

[255] Comprendía la metafísica, la moral, el derecho natural y la historia y crítica de la filosofía. Además, la Academia tenía secciones (*classes*) de filosofía experimental o física, matemáticas y filología. <<

[256] Especialmente tras la muerte de Maupertuis, Federico el Grande impulsaba por su parte un lockeanismo dulcificado (Sulzer), y en general reinaba un vaporoso aristotelismo (producto de la fusión de la escolástica tardía española y protestante con el wolffismo y el empirismo inglés). *Vid*. al respecto Holz, *op. cit*., pp. 223-48). <<

[257] Harnack, *o. c.*, 1.er vol., 1.ª mitad, p. 396: «Los grandes pensadores y eruditos (*Gelehrten*) eran todavía, en el siglo XVIII, espíritus universales que consideraban una multitud de problemas en los diferentes campos de las ciencias, que les atraían con igual fuerza. ¿Sobre qué problema debían concentrarse? Fue entonces cuando los temas a concurso propuestos por las academias vinieron en su ayuda. Éstas les planteaban un problema preciso y ellos tenían la seguridad de despertar un interés general.» <<

[258] Cf. A. P. Le Guay de Prémontval, *Fin de la psychocratie* (Mem. de 1761, p. 386): «Al no adherirme a secta alguna y proponerme como ley no rehusarme jamás a la evidencia, he admitido provisionalmente muchas verdades que me parecían demostradas, aunque me resultaran inconciliables entre sí.» Jo. B. Mérian, *Discours sur la métaphysique* (Mem. de 1765, p. 469): «El verdadero filósofo ve nacer y perecer las opiniones con ojos indiferentes, tomando lo verdadero y lo bueno allí donde lo encuentra.» L. Fr. Ancillon, *Considérations sur le principe de la pensée, ou Examen du passage de Locke sur ce sujet* (Mem. de 1794-95, p. 37): «Por el momento no tomo partido; ni adopto ni rechazo ninguna de estas explicaciones, sino que he tenido que exponer su diversidad y multitud para alcanzar la base sobre la que preguntar: ¿Qué ha querido decir Locke?» <<

[259] N. de Béguelin, *Essai sur les justes bornes qu'on doit assigner aux spéculations métaphysiques* (Mem. de 1780, p. 391): «Cuando un razonamiento metafísico, por sólido que pueda parecer, conduce a una proposición realmente contraria a la observación o a la experiencia común, el metafísico tiene que detenerse y reconocer que transgrede los límites de su departamento.» <<

[260] Es el caso del concurso de 1747 sobre (en verdad, contra) la Monadología, ganado por el mediocre Justi, y en cuya obra se insiste en la distinción de método y objeto entre matemática y metafísica. *Cf*. Harnack, *o. c*., 1.er vol., 1.ª mitad, pp. 402 ss. <<

[261] La traducción del tema (propuesto para 1763) es: «Se pregunta si las verdades metafísicas en general, y los primeros principios de la teología natural y la moral en particular, son susceptibles de igual evidencia que las verdades matemáticas y, en caso contrario, cuál sea la naturaleza de su certeza, a qué grado pueda llegar y si tal grado basta para la convicción.» (*Cf*. Harnack, *o. c*., 2.º vol., pp. 306-7.) <<

[262] *Ueber die Evidenz in metaphysischen Wissenschaften*. En *Gesammelte Schriften*, Leipzig, 1848, vol. 2. <<

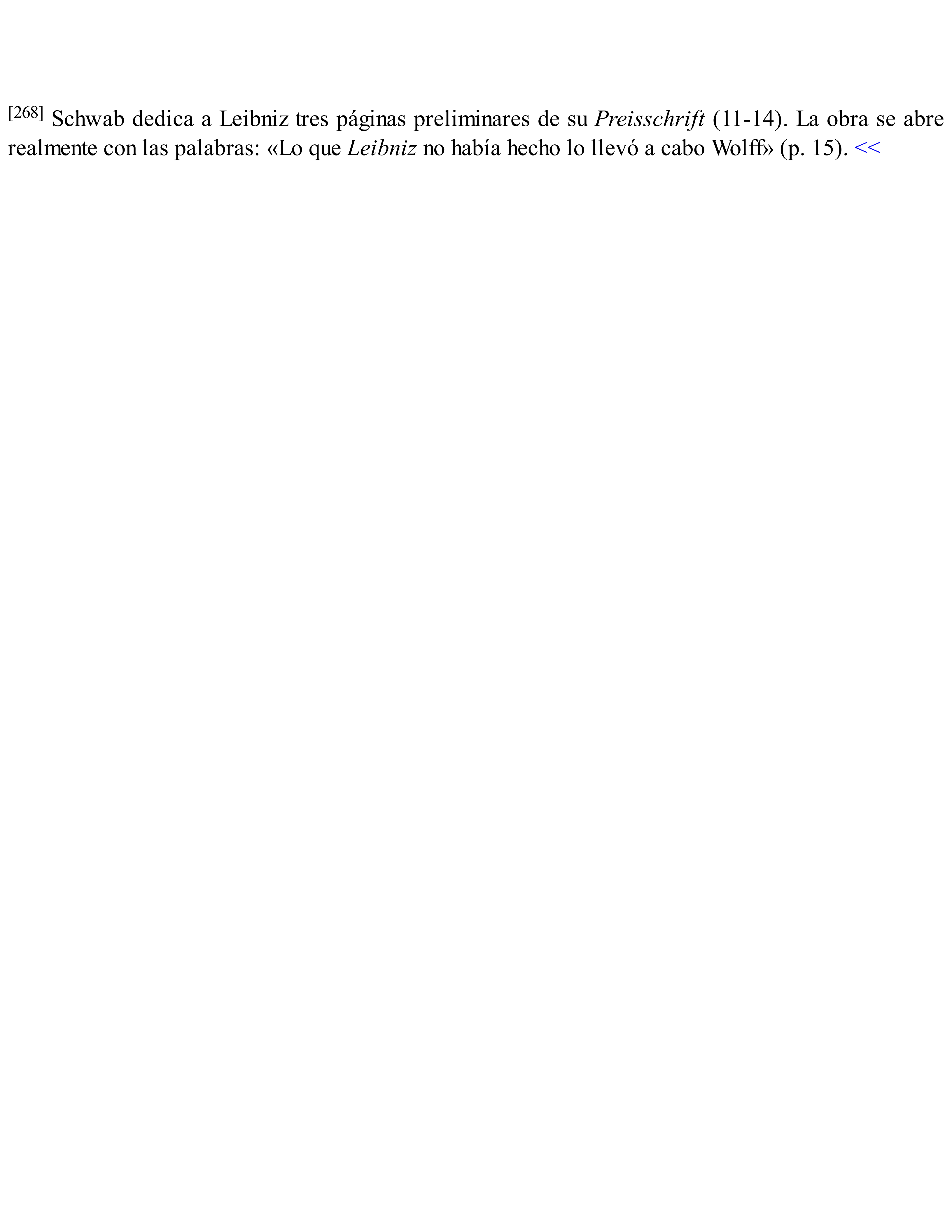
[263] *Ibid*., p. 8: «Pues, ¿qué otra cosa pueden hacer los más profundos silogismos, sino analizar (*zergliedern*) un concepto y hacer distinto lo que era oscuro? Lo que no se encuentre en un concepto no lo pueden aportar aquéllos, ni se deja tampoco… deducir del principio de contradicción.» <<

[264] Se trata de la *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral* («Investigación sobre la distinción de los principios de la teología natural y la moral»), de 1763 (II, 273-302). <<

[265] *Vid*. las observaciones del editor, Kurd Lasswitz, en *Ak*. II, 493 ss. <<

[266] *Deutlichkeit*, § 1 (II, 276). Muy en la línea de la época de transición entre Maupertuis y el resurgimiento del wolffismo, Kant afirma, además, que: «El método genuino de la metafísica es, en el fondo, idéntico al introducido por *Newton* en ciencia natural, que tantas consecuencias útiles tuvo» (*ibid*., II, 286). Mendelssohn, en cambio, para quien la matemática era la ciencia de las *cantidades* y la metafísica la de las *cualidades* de las cosas (*op. cit*., p. 21), sostenía «que no es difícil probar que los principios generales de la moral (*Sittenlehre*) pueden probarse con rigor y precisión geométricos» (*ibid*., p. 51). <<

[267] Jo. Ph. Heinius (de 1744 a 1775), Jo. G. Sulzer (de 1776 a 1779), Nicolás de Béguelin (de 1786 a 1789), Jean H. S. Formey (de 1789 a 1797). Sólo al final de la época fue director un empirista: Chr. G. Selle (de 1797 a 1800). <<



[268] Schwab dedica a Leibniz tres páginas preliminares de su *Preisschrift* (11-14). La obra se abre realmente con las palabras: «Lo que *Leibniz* no había hecho lo llevó a cabo Wolff» (p. 15). <<

[269] Jo. Fr. Zöllner, miembro numerario desde 1791, escribe: «Me parece muy digno de la Academia y de su sección de filosofía que contribuya todo lo posible a que la revolución filosófica [de Kant] que, en efecto, produce tan grande confusión, entre lo más rápidamente posible en cierto apaciguamiento; no en el de la rutina somnolienta, sino en el de la verdadera profundización. Para ello, la Academia debe, desde luego, ponerse a la obra con una conveniente imparcialidad que la guarde de todo prejuicio en este virulento contencioso» (Harnack, *o. c.*, 1.er vol., 2.ª mitad, p. 610). Respecto a la «imparcialidad», baste recordar que el propio Federico Guillermo II se había opuesto violentamente al ingreso de Kant como miembro externo de la Academia en 1786 [*vid*. carta de J. G. A. Forster y S. T. Sömmering de 24 de octubre de 1786, en J. Zehbe (ed.), *Briefe an Kant*, Gotinga, 1971, p. 195]. <<

[270] Carta de L. H. Jakob a Kant de 24 de enero de 1792 (XI, 319): «El tribunal eclesiástico recientemente instalado [por Wöllner en 1788] ya lleva tiempo preguntándose si no habría que destruirla [a la filosofía kantiana] a sangre y fuego, y el señor Woltersdorf debe haber terminado un escrito destinado a poner en evidencia lo nocivo de la filosofía kantiana.» En estas condiciones (estamos en 1792), ¿es siquiera concebible que Kant deseara presentar a la Academia un escrito para 1793? <<

[271] Carta de J. E. Biester a Kant de 11 de junio de 1786 (XI, 453-8): «Le suplico que arroje su apaciguante piedra de Minerva a los rabiosos (*Rasenden*), y que instruya lo más pronto posible y con la mayor claridad al público de que el señor Jacobi le ha entendido a Vd. mal, y de que en la sociedad cristiana nunca podría ser Vd. un cofrade (*Mitgenoss*) del fomento del ateísmo y el fanatismo… pues un filósofo ilustrado no podría ser víctima de una acusación más odiosa que la de fomentar mediante sus principios un decidido ateísmo dogmático y, por ende, el fanatismo.» La «contestación» kantiana está en *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* Esp. VIII, 142-5. <<

[272] La filosofía académica defiende, como sabemos, el método analítico (*Cf*. p. e., F. de Ancillon, *Mémoire sur la certitude, et en particulier sur la nature de la certitude humaine* (Mem. de 1792-3 [¡adviértase la fecha!], p. 463): «En todo lo que es objeto de conocimiento no se trata nunca sino de saber si una idea está incluida (*renfermée*) en otra o no.» Pues bien, Béguelin —que será quien proponga el tema del concurso— llama a Wolff: «el primero de los analistas» (*Conciliation des idées de Newton et de Leibniz*… Mem. de 1769, p. 336). Y Formey —secretario de la Academia y enseguida sucesor de Béguelin en la dirección de la sección— dice en las *Mémoires* de 1785 (p. 233): «Sin decidir si Wolff conduce a la verdad, creo poder atribuirle el mérito esencial de haber trazado la única ruta hacia ella, que no puede consistir más que en un orden exacto (sistema), en un método llamado a justo título científico.» <<

[273] Es de nuevo Béguelin quien afirma tal cosa en sus *Recherches sur les unités de la Nature*, I (Mem. de 1778, p. 279): «Propiamente hablando, la metafísica no hace ningún progreso significativo (*marqué*), mientras que las ciencias exactas lo hacen, y bien rápidamente.» ¿Por qué, entonces, su deseo de proponer precisamente el tema de los progresos de la metafísica? <<

[274] «Es incomparablemente más fácil asegurarse de *una* verdad con ayuda de los sentidos que con la del razonamiento abstracto… Todo el mundo sabe que los sentidos bien organizados nos sirven muy fielmente» [N. de Béguelin, *Essai sur les justes bornes*… (1780), p. 397]. ¿Cómo sabe Béguelin que sus sentidos están «bien organizados»? <<

[275] Jo. G. Sulzer, *Sur l’immortalité d l’âme considérée physiquement* (Mem. de 1777, p. 325). <<

[276] Holz, *op. cit.*, p. 195. <<

[277] F. de Ancillon, *Considérations sur la différence de nos idées* (Mem. de 1799-1800, pp. 64-65 y 67, resp.). ¡Pero Kant sostenía lo mismo!: «La existencia de los fenómenos no puede ser conocida *a priori*» (*KrV*. B 221/A 178). <<

[278] *KrV*. B 626/A 598 y ss. Muy especialmente significativo resulta el ataque ¡a Wolff! y a la idea de *existentia omnímoda determinatio est* en B 628/A 600. <<

[279] Jo. G. Sulzer, *Développement de la notion de l'Être éternel* (Mem. de 1770, p. 269). <<

[280] «Nosotros no creemos ni inventamos nunca nada, sino que nos limitamos a ver lo que es, y si es posible, todo lo que es» (F. de Ancillon, *Mémoire sur la certitude*... de 1792-93, p. 444). Tal pensaban los hombres que querían juzgar al kantismo. <<

[281] Sulzer enlaza hábilmente análisis y analogía: «La palabra es a la razón y a los conocimientos en general lo que el análisis a los matemáticos.» En *Observations sur l'influence réciproque de la raison sur le langage et du langage sur la raison* (Mem. de 1767, p. 429). En 1775, y tratando en *Sur l'immortalité de l'âme considérée physiquement* (pp. 360-1) de la inmortalidad de las especies animales («el Autor de la Naturaleza ha tenido a bien establecer leyes para esta sucesión de individuos de la misma especie»), Sulzer salta tranquilamente, «por analogía con la Naturaleza», a afirmar «que después de la muerte el alma se reúne con un nuevo cuerpo». Formey pasa de las perfecciones de la creación a las perfecciones divinas, «con las cuales tiene ésta alguna analogía» (*Discours sur ces Questions: Quel est le degré de certitude*, etc. Mem. de 1765, p. 448). ¿A qué seguir? *Cf*, en cambio, la def. de analogía (de proporcionalidad) en *KrV*. B 222/A 179-180. <<

[282] J. Beausobre, *Réflexions philosophiques sur la certitude*. (Mem. de 1776, p. 362): «No hay salto en la naturaleza.» <<

[283] Con «Génie conservateur de la Nature» y todo (*vid*. Jo. G. Sulzer, *Sur l'immortalité de l'âme…*, 1777, p. 326). <<

[284] «El hombre ve abrirse rutas innumerables a su elección y, del centro de los abismos al seno de la bóveda de azur, atraviesa todos los espacios, franquea todas las barreras, remonta todos los obstáculos.» (Jo. G. Sulzer, *Considérations psychologiques sur l'homme moral*, Mem. de 1769, p. 322). <<

[285] Holz, *o. c.*, p. 198-9 ha visto con gran agudeza este punto. Para Kant hay más «insensatez que maldad como rasgo característico de nuestra especie» (*Anthropologie*, VII, 334). <<

[286] *Mémoire sur les fondements de la métaphysiqu*e, de 1799-1800 (p. 135). <<

[287] Chr. Garve (que ingresa como miembro externo en 1786, a la vez que Kant) se queja al filósofo de tal guisa: «Le confieso que no conozco otro libro en el mundo cuya lectura me haya costado tanto esfuerzo… De hecho, es imposible hacer una recensión breve, que no sea absurda, de un libro con cuyo lenguaje hay que familiarizar primero al lector… Así que si está Vd. descontento con esta mi recensión, igual que con la de Gotinga [*Göttinger Gelehrten Anzeigen*, 19 de enero de 1782], eso es una prueba dique yo no tengo penetración suficiente para enjuiciar un libro tan difícil y profundo, y de que él no está escrito para mí» (Carta de 17-7-1783; X, 328 ss.). <<

[288] Dejando aparte la profunda originalidad de Kant respecto a los académicos, la evidente diferencia de altura entre ambas síntesis se debe en mi opinión a los autores «clásicos», a los que ambos movimientos se remiten: Wolff y Locke en la Academia, Leibniz y Hume en Kant. La radicalidad con que Hume se enfrenta al problema del principio de *causalidad* es ignorada, siendo su asumida validez universal la que permite el cimiento de la metafísica académica, al dar alcance realmente necesario a los dos primeros principios: «El principio de causalidad convierte en necesario aquello cuya posibilidad resultaba del principio de contradicción, y cuya existencia resultaba del principio de razón suficiente» (L. F. de Ancillon, *Essai ontologique sur l'âme*, Mem. de 1796, p. 148). Es verdad que Sulzer había traducido en 1755 la *Enquiry* («Investigación relativa al entendimiento humano»), dando así a Kant el arma poderosa contra la que la misma Academia combatiría después, y que en 1781 aparecería la traducción de los *Dialogues* («Diálogos relativos a la religión natural»). Pero la obra capital, el *Treatise* («Tratado de la naturaleza humana»), no aparecería sino demasiado tarde, para Kant y para la Academia (en 1790-91), en traducción de L. H. Jakob, discípulo de Kant (dato muy significativo). Lo que los académicos pensaban del escocés es descrito muy bien por Mérian: «Cuanto más profundizo en la Fenomenología [*sic*: el fenomenismo humeano], mas se acumulan mis dudas» (*Sur te phénoménisme de David Hume*; Mem. de 1792-93, p. 430). <<

[289] Mem. de 1780 cit., p. 391. <<

[290] La subrepción metafísica consiste en el paso de una conclusión, inferida de la definición nominal de un término, a la afirmación «de la chose même qu’il désigne dans l’usage ordinaire de la langue» (*ibid*., p. 383), dice este wittgensteiniano *avant la lettre*. Las quejas contra el lenguaje artificioso de Kant tenían, pues, razones epistemológicas a la base. <<

[291] *Ibid*., p. 397. <<

[292] Recuérdese en cambio la famosa posición kantiana: el novicio en filosofía «piensa que *aprenderá filosofía*, cosa empero imposible, pues él debe ahora *aprender a filosofar*» [*Nachricht von der Einrichtung seiner Vorlesungen in dem Winterhalbjahre von 1765-1766*. («Noticia acerca de la disposición de sus lecciones en el semestre de invierno de 1765-1766») II, 306]. <<

[293] También para Kant, la *historia* de la razón pura (no captable por lo demás sin la idea previa de sistema) implica una visión intemporal de los esfuerzos de los hombres por acomodarse a la *naturaleza* de la razón pura: «Los conocimientos racionales que lo sean objetivamente (e. d., que inicialmente sólo pueden surgir de la propia razón del hombre) sólo pueden llevar también subjetivamente este nombre si han sido extraídos de las fuentes universales de la razón, que es de donde puede surgir también la crítica y hasta el rechazo de lo aprendido (históricamente)», *KrV*. B 864/A 836 ss. <<

[294] Es el estatuto de la experiencia (problema por demás muy serio, y sobre el que combatirán Reinhold, Maimón y Beck) lo que a Selle, muy influyente miembro de la Academia (director de la sección de filosofía de 1797 a 1800), desazona, llevándole a quejarse a Kant en carta de 29 de diciembre de 1787: «Vd., el primer filósofo de Alemania, da en mi opinión un golpe mortal a la causa de la experiencia, que por lo demás no estaba aún en posesión de sus derechos, de modo que parece haber ganado nuevo espacio de juego la charlatanería con conceptos idénticos» [J. Zehbe (ed.), *Briefe an Kant*, Gotinga, 1971, pp. 68-69]. <<

[295] El título mismo del *Essai* de Béguelin hace alusión a «bornes» (que en Kant serían desde luego *Sckranken*: «limitaciones» superables). <<

[296] «Los juicios empíricos, en cuanto que tienen validez objetiva, son juicios de experiencia: los que son empero sólo subjetivamente válidos los llamo juicios de percepción» (Prol. *§ 18; IV, 298*).
<<

[297] La polémica continuaría en la obra principal de Selle, *Grundsätze der reinen Philosophie* («Principios de la filosofía pura»), Berlín, 1788, en la que contrapone el empirismo al *purismo* en filosofía (denominación del kantismo que Hamann y Herder harían famosa). Selle intenta una mediación entre Béguelin y Kant: el entendimiento no tiene por objeto los fenómenos *en sí* (?), sino sólo sus conexiones, que él por lo demás no realiza, sino que se limita a percibir (las conexiones las establecen las cosas; el entendimiento establece sólo *representaciones* de relaciones). Es la razón la primera facultad *activa*, al establecer silogismos (*Raisonnement*), que permiten avanzar más allá de lo percibido (pp. 112 ss). Los conocimientos son, pues, de dos clases (ambas reales): experiencias y raciocinios. Esta mezcolanza racioempirista fue severamente criticada por el kantiano C. Chr. E. Schmid en el *Apéndice* (pp. 539-90) a su *Wörterbuch zum leichtern Gebrauch der Kantischen Schriften nebst einer Abhandlung* («Diccionario para facilitar el uso de los escritos kantianos, junto con un Tratado»), Jena, 1795 [3]. Es interesante hacer notar que Kiesewetter (el «confidente» de Berlín) había avisado a Kant, con mucho retraso (20 de abril de 1790; *Bf. an Kant, o. c.*, p. 89) de la lectura en la Academia de la memoria de Selle, cuyo objetivo estribaba «en la creencia de haberle dado el golpe de gracia al sistema de Vd.» <<

[298] Mem. de 1787, cit., p. 609. También Kant afirmaba tal cosa, contra el realista trascendental (que es de lo que cabría tildar a Selle). No se puede ser realista empírico sin ser a la vez idealista trascendental, pues aquél «concede a la materia, en cuanto fenómeno, una realidad efectiva que no puede ser (silogísticamente) concluida, sino que es percibida inmediatamente» (*KrV*. A 371). <<

[299] Mem. de 1787, p. 577. <<

[300] El concepto de «trascendental» no aparece en los escritos de la Academia hasta la memoria de Nicolai *Sur le regressus logique*, ¡en 1803! (p. 26). Por lo común, se distingue sólo entre «trascendente» y «empírico». <<

[301] Frente a Leibniz y Wolff, Kant afirma que la diferencia entre la sensibilidad y lo intelectual «es manifiestamente trascendental, y no concierne meramente a la forma de la distinción o la indistinción, sino al origen y el contenido de éstas» (*KrV*. B 61-2/A 44). No es que la sensibilidad conozca la constitución de las cosas en si de una manera confusa, sino que no la conoce en absoluto. <<

[302] Mem. de 1787, p. 607. No es posible decidir si Selle es inepto o maligno. Kant había afirmado solemnemente: «Puede asentarse toda *apariencia* en esto: que la condición *subjetiva* del pensar es tenida por conocimiento del objeto» (*KrV*. B 350/A 293). Además, había desenmascarado al dogmatismo que, so capa de la respetabilidad de la razón, convierte la labor de ésta en un «juego frívolo, con imaginaciones en vez de conceptos, y palabras en vez de cosas» (*KrV*. B 738/A 710). ¡Parece como si los académicos se apropiaran de las palabras de Kant para oponerlas a éste en son de crítica! <<

[303] Mem. de 1787, p. 607. Cómo entiende Selle a Kant se ve claramente cuando denomina al defensor de la unidad *sintética* originaria: «un de nos meilleurs Analystes» (*op. cit*., p. 589). <<

[304] *Op. cit.*, p. 606. <<

[305] El espinoso tema de la ampliación del concepto de experiencia ha sido tratado —de forma difícilmente superable— por Hegel en su *Fenomenología del espíritu*. El de la relación entre suposición y posición (dentro de la temática de la *reflexión*), en el segundo libro, 1.ª sec., 1.er cap., C.l («La reflexión ponente») de la *Ciencia de la Lógica*. <<

[306] Chr. G. Selle, *Précis d’une Mémoire sur les loix de nos actions* (Mem. de 1788-89, p. 401). <<

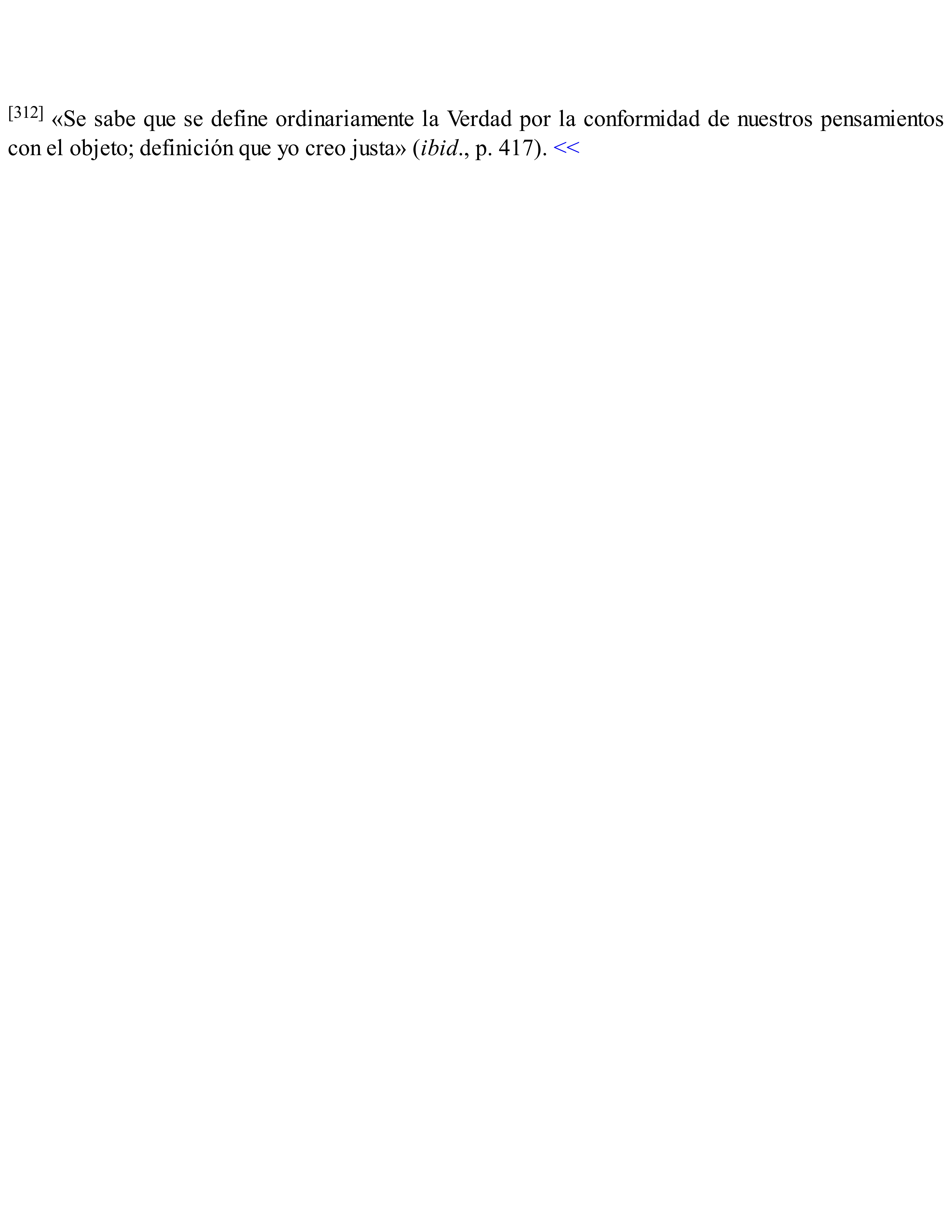
[307] Excepciones a esta regla son el propio Federico el Grande (*Essai sur l’amour propre envisagé comme principe de morale*, 1763) o Georges Louis Lesage con su influyente *Lucrèce Newtonien* (1782). Por cierto, al wolffiano Schwab no le importará tomar el atomismo mecanicista de Lesage para enfrentarse a los *Principios metafísicos* kantianos en su *Prüfung der Kantischen Begrieffe*, etc. (Leipzig, 1807; reed., Bruselas, 1973), tan larga de título como corta de interés. <<

[308] 1785: *Essai sur la réduction des facultés de l’âm*e. 1798: *Sur la proportion entre la moralité et le bonheur, relativement á un nouvel argument pour l’existence de Dieu*. Las tres memorias entablan polémica con Kant. <<

[309] Mem. de 1788-89, p. 435. <<

[310] *Ibid*., p. 424. <<

[311] *Ibid*., p. 435. <<



[312] «Se sabe que se define ordinariamente la Verdad por la conformidad de nuestros pensamientos con el objeto; definición que yo creo justa» (*ibid*., p. 417). <<

[313] Mem. de 1792-93, p. 444. <<

[314] *Ibid*., pp. 470-471. <<

[315] *Ibid*., p. 463. <<



[316] Adviértase la semejanza del tema con la definición *zetética* que Kant da en los *Progresos*; la metafísica como paso trascendente (*Ueberschritt*) de lo sensible a lo suprasensible. <<

[317] Quizá se refiera Ancillon a la definición kantiana del espacio (que Beck problematizará, con razón) como «magnitud infinita *dada*» (*KrV*. B 39). <<

[318] Ni Ancillon ni otros académicos distinguen entre lógica trascendental y lógica general. <<

[319] Mem. de 1796, p. 181. <<

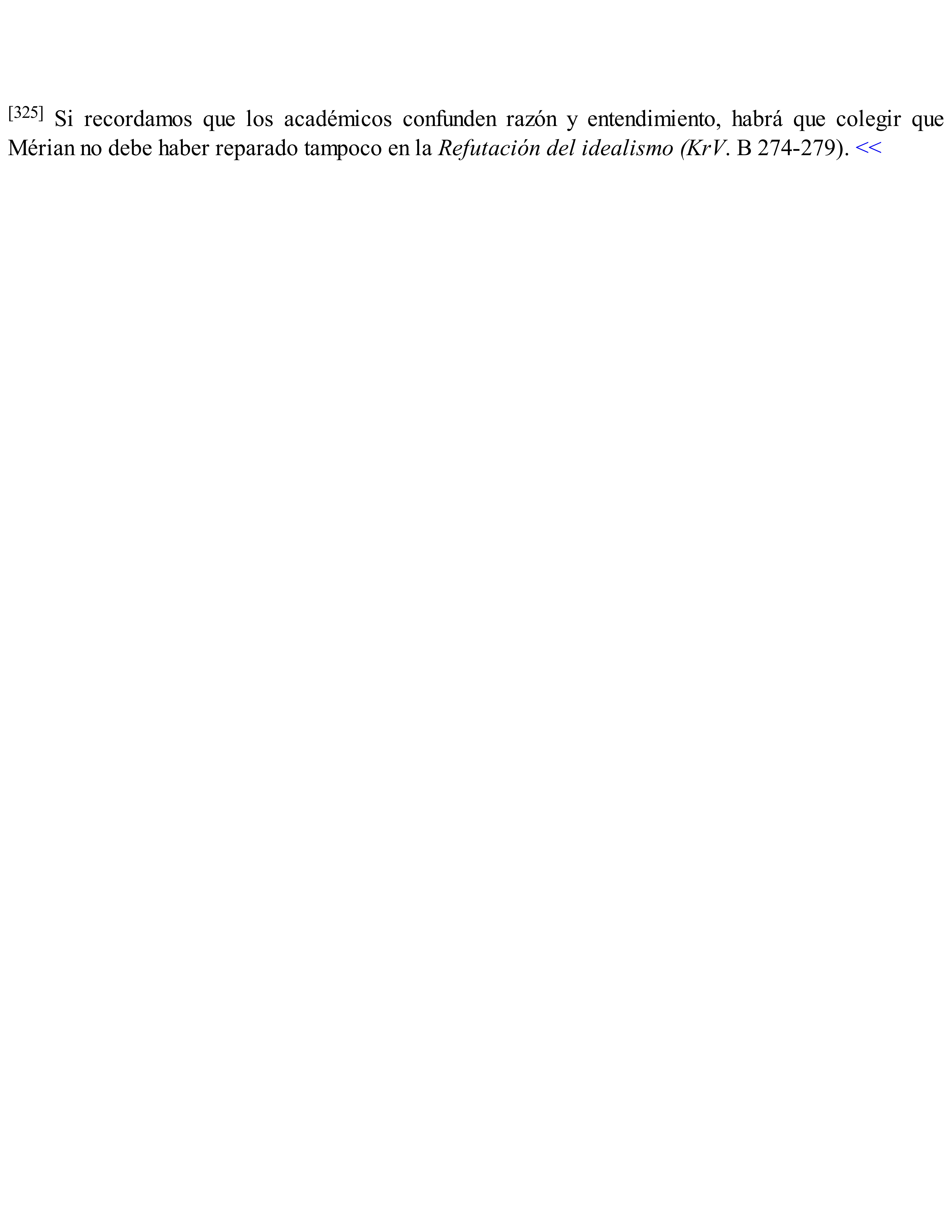
[320] Pero una acusación similar es la dirigida por Kant contra Fichte: «Una doctrina de la ciencia en general, en la que se abstrae de la materia de ésta (los Objetos de conocimiento), es la lógica pura.» (*Cf*. mi ed. de *O. p*., p. 210, n.) <<

[321] Es de nuevo Kant quien, recordando la sofística de los antiguos, da la definición de dialéctica como *lógica de la apariencia*: «Ahora bien, la lógica general, entendida como presunto *organon*, se llama *dialéctica*» (*KrV*. B 85/A 61). <<

[322] «Es verdad que la filosofía crítica convirtió ya a la *metafísica* en *lógica*, pero… igual que el idealismo posterior, dio una significación esencialmente subjetiva, por miedo al Objeto, a las determinaciones lógicas» (*WdL*. 11: 22 20-23). Hegel defiende, pues, la instancia *objetiva*, exigida con más pasión que saber por los filósofos de la Academia. <<

[323] Mem. de 1797, p. 57. Pero Kant dice: «Que algo acontezca (*geschieht*) es, pues, una percepción que pertenece a una experiencia posible, que se convierte en efectivamente real (*wirklich*) cuando yo veo al fenómeno como determinado por lo que hace a su situación en el tiempo, y por ende como un Objeto que puede ser en todo momento hallado, según una regla, en la conexión de las percepciones.» Y concluye: «Por tanto, el principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible» (B 245-6/A 200). <<

[324] Si Mérian empezó a leer la *Crítica*, quizá no llegó a las Analogías de la experiencia (*KrV*. B 220/A 177 y ss.). <<



[325] Si recordamos que los académicos confunden razón y entendimiento, habrá que colegir que Mérian no debe haber reparado tampoco en la *Refutación del idealismo* (*KrV*. B 274-279). <<

[326] Mem. de 1797, cit. p. 58. Las acusaciones contra Kant de este período (no sólo por parte de la Academia) lo son de trascendencia subjetiva (hipervaloración del Yo) o de escepticismo. Como se ve, Mérian se inclina por lo segundo. <<

[327] *KrV*. B XXX: «Tuve, pues, que suprimir (*aufheben*) el *saber* para dejar sitio al *creer*.» <<

[328] En su memoria de 1801 sobre el tema: *Mémoire sur la question de l'origine des connaissances humaines*, F. A. M. von Castillon (hijo de Frédéric de Castillon; repárese en la germanización, en estos años triunfante) se expresa con toda la claridad deseada: «En lugar de reducir la cuestión a sus términos más simples (experiencia y razón) se la recarga por lo común de investigaciones nuevas, haciendo que entren conocimientos *a priori* y *a posteriori*, juicios analíticos y sintéticos; y las diversas explicaciones que se dan de esas expresiones erizan la cuestión de nuevas dificultades y abren el campo a nuevas disputas. Conviene, pues, comenzar por establecer el problema del modo más simple y más general, del modo más alejado de todo espíritu particular de sistema» (p. 18). <<

[329] *Ueber den Ursprung unserer Erkenntnis*, Berlín, 1802. <<

[330] *De la génération des connaissances humaines*, Berlín, 1802. <<

[331] Castillon, Mem. cit., p. 17: «Al coronar por igual dos memorias, de las cuales una se esfuerza en mostrar, según Locke, que la experiencia es la base de todos nuestros conocimientos mientras que la otra se esfuerza en mostrar precisamente lo contrario, la Sección de filoso fia especulativa ha probado que la cuestión no es soluble de manera plenamente satisfactoria, al menos en el estado actual de nuestras luces.» Lo que demuestra este resultado escéptico es el «dogmatismo» de la Academia, cuya sección tiene un director empirista (Selle) y que, como en una fortaleza-convento, vive aislada del mundo exterior y anclada en la primera mitad del siglo XVIII, proyectando lo que es culpa propia sobre la objetiva insolubilidad del problema. A menos que se entienda la alusión a «nuestras luces» como exclusivamente referida a la de los miembros de número. <<

[332] Posible alusión al «viejo topo» de la razón dogmática que, anhelando dar un fundamento firme a los edificios morales, lo que hace es horadar sus cimientos con sus «corredores de topo» (*Maulwurfgänge*); de modo que, creyendo buscar tesoros escondidos, lo que logra es hacer inseguro (*unsicher*) el edificio (*KrV*. B 376/A 319). Como de costumbre, lo curioso de la crítica académica (falta de ideas y de imágenes) es la usurpación de las palabras de Kant para emplearlas contra él. Aún más curioso es que posteriormente utilice a su vez el marxismo esta imagen —ahora en el sentido crítico reprochado por la Academia— dándole un valor positivo de subversión. Lo que Kant pretende es acabar con ese minado subterráneo, anulando la profundidad (recuérdese a Deleuze) y *allanando* el suelo para consolidarlo (*eben und baufest; ibid*.). <<

[333] Mem. de 1799-1800, p. 96. <<

[334] De nuevo, Ancillon toma una famosa imagen kantiana (*KrV*. B XIII), para emplearla como crítica. Pero si la razón está regida por el objeto, independiente de éste, ¿cómo va a juzgarlo? ¡Ésa era justamente la argumentación de Kant, que conducía al giro copernicano! <<

[335] Mem. de 1799-1800, p. 95. <<

[336] Hegel, *PhäG. Einl*. 9:55 25 (*Fenom*., Intr., ed. Roces, p. 53). Hay que decir que, desde el estricto *rigorismo racional* defendido en este famoso pasaje por Hegel, en el que se contraponen externamente saber (en nuestro caso, la Academia) y ciencia (en nuestro caso, Kant), el de Königsberg *debiera* haber intentado convencer, poniéndose en el lugar del adversario. Claro que Kant tenía sobradas razones para sospechar que el adversario no quería razonar, sino sólo destruir. <<

[337] El larguísimo título de su obra capital no puede ser más elocuente: *Grundriss der Ersten Logik, gereiniget von den Irrthümern bisheriger Logiken überhaupt, der Kantischen insbesondere; Reine Kritik sondern eine Medicina mentis, brauchbar hauptsächlich für Deutschlands Kritische Philosophie* («Compendio de Lógica Primera, purificada de los errores de las lógicas anteriores en general y de la kantiana en particular. No una Crítica, sino una Medicina del espíritu, utilizable especialmente para la filosofía crítica de Alemania»), Stuttgart, 1800. <<

[338] Del decreto de Federico el Grande relativo al nombramiento de Kant como catedrático de lógica y metafísica en la Universidad de Königsberg (1770) entresaco lo siguiente: «Hacemos esto para que él sea fiel, favorable y atento para con Nos y nuestra Real Casa. Que busque y promueva Nuestro Beneficio e Interés Supremo y evite, en lo que en él esté, perjuicio y daño; especialmente que defienda diligentemente el cargo confiado en la Lógica y la Metafísica, para instruir incesantemente a la juventud estudiosa, haciendo de ella súbditos (*Subjecta*) hábiles y capaces; que se esfuerce en darles buen ejemplo… por lo demás, que se comporte en todo como un fiel, honrado y capaz servidor del Rey.» La correspondiente *Dissertatio* está dedicada al Rey con estos ditirambos: «augustissimo, serenissimo atque potentissimo Principi ac Domino, Domino Friderico… Patriae clementissimo, Regi ac Domino suo indulgentissimo, has… primitias devota mente offert subiectissimus, Immanuel Kant» (II, 386). <<

[339] Federico el Grande no alude ni una sola vez en sus obras —en lo que se me alcanza— a Kant, a menos que se refiera a él cuando se queja de que muchos autores alemanes «se complacen en un estilo difuso… y a menudo sólo al final de una página entera encuentra uno el verbo del que depende el sentido de toda la frase». Frédéric le Grand, *De la littérature allemande; des défauts qu'on peut lui reprocher; quelles sont les causes; et par quels moyens on peut les corriger?*, Berlín, 1780, p. 19. Y Federico Guillermo II se opuso, como sabemos, al ingreso de Kant en 1786 (cuando ya desde 1765 se hablaba de su admisión: *cf*. J. H. Lamben a Kant, 13 de noviembre de 1765; X, 51 s.). <<

[340] Esta es la notificación que Formey (secretario perpetuo de la Academia) envía a Kant el 9 de diciembre de 1786 (X, 472): «Con verdadera satisfacción tengo el honor de notificarle su agregación a la Academia Real de Ciencias y Buenas Letras, propuesta el jueves pasado, día 7 de este mes, por su Exc. el Sr. Conde de Hertzberg, nuestro digno Jefe, y aprobada por Su Majestad. Es justicia merecida por el distinguido rango que ostenta Vd. desde hace largo tiempo entre los sabios que hacen honor a nuestro país. Deseo, Señor, que goce Vd. aún por largo tiempo de todas las distinciones que Vd. merece.» Se trata del mismo Formey que anónimamente acusaba a Hertzberg de «conspiration contre la langue française» (*vid. supra*, nota 249). <<

[341] *KrV*. B, I. <<

[342] August Ludewig (*sic*) Hülsen, *Prüfung der von der Akademie der Wissenschaften zu Berlín aufgestellten Preisfrage: Was hat die Metaphysik seit Leibniz und Wolff für Progressen gemacht*?, Altona, 1796. Sobre la personalidad romántica de Hülsen y su influjo sobre los hermanos Schlegel, *cf*. W. Dilthey, *Leben Schleiermachers*, 1 (1867), en *G. S*. XIII, 1 (1970 [3]), pp. 345, 349 ss., así como R. Haym, *Die Romantische Schule*, Berlín, 1914 [3]. <<

[343] Hay trad. cast.: J. G. Fichte, *Los caracteres de la Edad Contemporánea*, Madrid, 1976. <<

[344] Sólo apareció una primera tirada en el *Philosophisches Journal* [vol. 5, 1.er cuad. (1797), pp. 67-116]. Ahora disponible en *G. A.* I, 4; *Werke* 1797-1798, pp. 293-321. La alusión a Hülsen se encuentra en pp. 317-8. <<

[345] *Op. cit*., p. 317: «Un escrito que puedo recomendar vivamente para la facilitación del estudio de la doctrina de la ciencia.» <<

[346] El recensor parece apelar al sano sentido común (con clara pretensión de suscitar la burla) al presentar descarnadamente y sin mayor explicación la forma invertida del segundo principio de la *Wissenschaftslehre: Nicht Ich - Ich* [«No Yo = Yo»]. Fichte ensalza naturalmente la defensa que el discípulo hace de su obra de 1794 y, con respecto a la fórmula, dice de ella (*op. cit*., p. 318) que «significa el problema planteado a toda filosofía: *probar cómo adviene la inteligencia a la aceptación de cosas fuera de sí misma*». <<

[347] El enamoramiento de este vocero de tantos y tan dispares señores durará apenas tres años, hasta que caiga en los brazos del realismo racionalista de Bardili, no sin que en 1799 haya intentado una mediación entre Fichte y Jacobi. El buen barnabita es *mobile, qual piuma al vento*. No así por desgracia sus escritos, llenos hasta reventar de escolásticas divisiones que hacen a veces de su pluma plomo. <<

[348] *Neue uní die Hälfte vermehrte Ausgabe meiner Beantwortung der Berl. Preisfrage über die Fortschritte der Metaphysik seit Leibniz und Wolff* («Nueva edición, ampliada en la mitad, de mi contestación al Tema del Concurso de Berlín sobre los Progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff»). <<

[349] *Preisschrift*, 177. <<

[350] *Auswahl*. II, p. IX. <<

[351] *Ibid*., p. XI. Cito desde ahora directamente en el texto, señalando la página entre paréntesis. <<

[352] Reinhold apela aquí tácitamente a la descripción kantiana de la *Erörterung*, sin poderlo explicitar, ya que aparecería entonces el círculo. En efecto, la localización es «la representación (!) distinta (aun cuando no exhaustiva) de aquello que pertenece a un concepto» (*KrV* B 38). Pero la representación sólo tiene sentido como uno de los componentes de la conciencia, objeto en este caso de la localización. <<

[353] Se trata sólo de una constatación; Reinhold no explica *quién* distingue y por qué *razón*: tal tarea será acometida por Hegel en su *Introducción* a la *Fenomenología*. <<

[354] *KrV*. B 348/A 291: «El objeto de un concepto que se contradice a sí mismo es nada, porque el concepto es nada, lo imposible». Cf. B 348/A 292: «*Objeto vacío sin concepto*». <<

[355] Según Kant, pues, un *ens rationis: «concepto vacío sin objeto»* (*KrV*. B 348/A 292). <<

[356] Este punto será tenido muy en cuenta por Hegel (haya leído directamente o no a Beck, o lo conozca —como es plausible— a través de Reinhold) al tildar de «desvarío» (*Wahn*) todo intento de reducción de la esencia de un sistema «en una proposición» («*in einem Satze*». Vid. *Differenzschrift*, G. W. 4: 24). Desde el punto de vista hegeliano, cabe afirmar que la posición de Beck es superior a la fichteana. <<

[357] También en Hegel es el inicio (*subjetivo*) de la filosofía un postulado. Hasta los términos por él elegidos parecen un homenaje a Beck: «Éste es el acto (*Akt*) libre del pensar: colocarse en la posición (*Standpunkt*) en la que éste es para sí mismo y en la que, con ello, *se engendra y da su objeto mismo*» (*Enz*. § 17). Asi, es «el inicio solamente una referencia al sujeto, en cuanto que éste quiere resolverse (*sich entschliessen will*) a filosofar» (*ibid*.) <<

[358] *Cf*. el inicio *conceptual* de la *Lógica* hegeliana: en el ser «hay que intuir, si cabe hablar aquí de intuir; o él es solamente este puro, vacío intuir mismo» (*WdL*. G. W. 11: 44). <<

[359] El propio Kant reconoce, en frase oracular, «que yo engendro el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» (*KrV*. B 182/A 143). En términos de Beck: el representar originario ofrece de consuno el reconocimiento de mí mismo… en y como tiempo. <<

[360] Kant había llegado a *comparar* la determinabilidad lógica con la espacial, pero nunca habría aceptado ver a ambas como modos de representación de un mismo acto: «Toda la multiforme variedad de las cosas es solamente una manera múltiple de restringir el concepto de realidad suprema, el cual es su sustrato común precisamente en el mismo sentido en que todas las figuras son posibles sólo como maneras diversas de restringir el espacio infinito» (*KrV*. B 606/A 578). Al fondo de la audaz reducción beckiana se halla el potente resurgir (en clave idealista) de Spinoza y Leibniz. *Vid*. mi *Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz*, PENSAMIENTO 42 (1986), esp. pp. 179-180. <<

[361] *Cf*. al respecto mi «Introducción» al *Opus postumum* kantiano, publicado en esta misma colección. <<

[362] *Ueber die Preisfrage der Berliner Akademie für 1795*. [Dentro de: *Aus der Allgemeinen Uebersicht der neuesten philosophischen Litteratur im Philosophischen Journal von den Jahren 1797 und 1798*. En *Werke* (ed. Schröter) 1. *Hauptband*, pp. 377-385]. Cito directamente en el texto. <<

[363] Baste recordar aquí que toda la filosofía de la identidad schellingiana está ya desde 1795 bajo el signo de una recuperación idealista de Spinoza, como prueba la importante carta a Hegel de 4 de febrero de 1795, asequible ahora en castellano en la ed. de J. M. Ripalda de los *Escritos de juventud*, de Hegel, Madrid, 1978 (pp. 58-60; esp. 59: «¡Entre tanto, me he hecho espinozista!»). <<

[364] La *Arquitectónica* de *KrV*. da algún indicio en esta dirección (junto con el final de la obra: la *Historia de la razón pura*). Pero en Kant el devenir histórico intenta trabajosamente adecuarse a un ideal suprahistórico presente a la mirada platónica del sabio. Frente a ello, la concepción histórica de Schelling es más *leibniziana* que kantiana. <<

[365] Cuyo problema es el de la relación entre lo finito y lo infinito y el establecimiento de una asintótica *solución* (que efectivamente disolvería sujeto y objeto en un ser absoluto rayano con la nada) desde el respecto práctico. *Vid. Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus* (1795), especialmente cartas 6.ª y 9.ª Hay traducción castellana de J. L. Villacañas: *Cartas filosóficas sobre dogmatismo y criticismo*, Valencia, 1985. <<

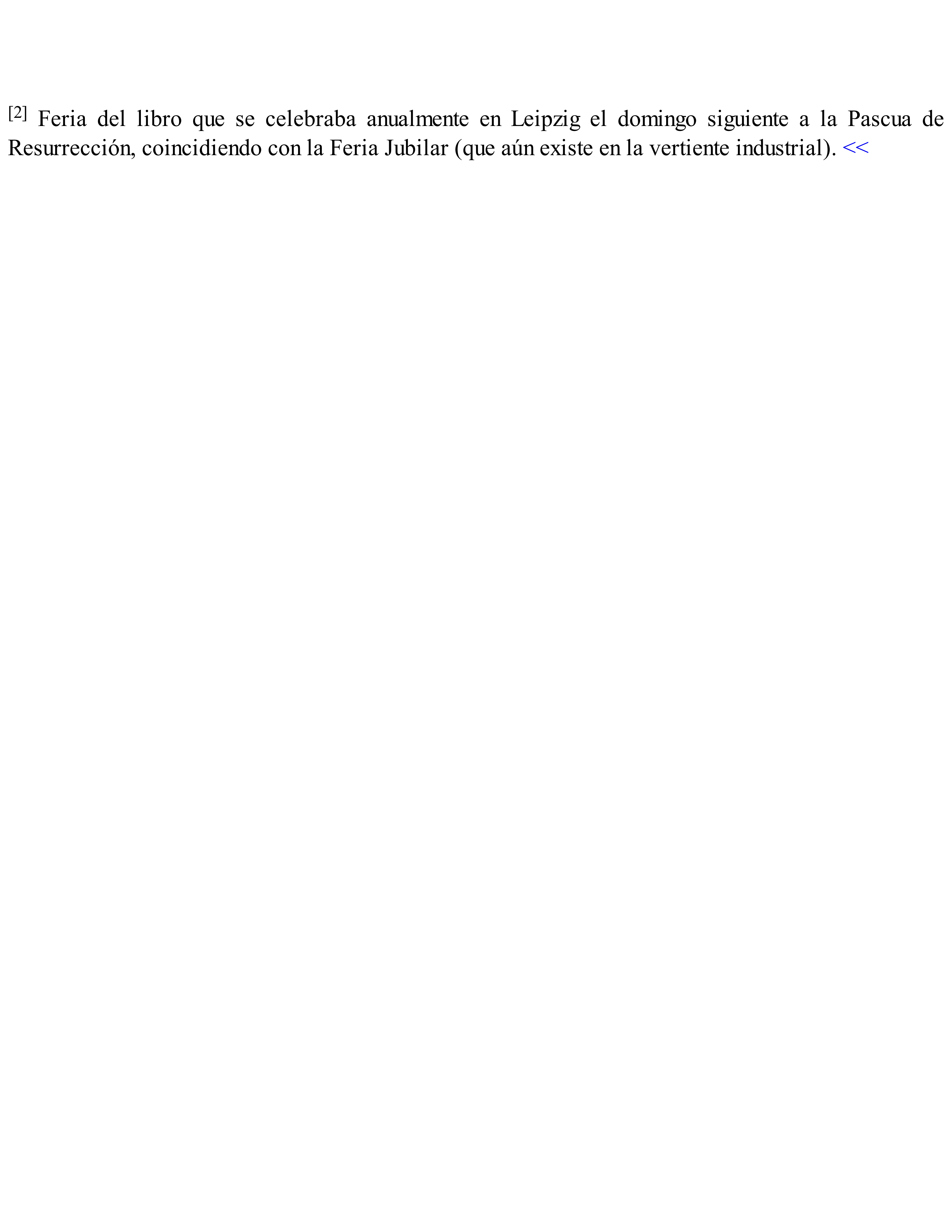
[366] En los *Progresos*: no así en el importante *Was heisst, sich im Denken orientiren?* («¿Qué significa orientarse en el pensamiento?»), de 1786. <<

[367] Es altamente significativo que sea también después del decisivo año de 1797 (Reinhold, Schelling, expansión del *Standpunkt* de Beck) cuando se produce un espectacular viraje en la temática de *O. p*. (de la filosofía de la naturaleza al regreso a la filosofía trascendental) y cuando el viejo filósofo confiese —en palabras célebres— a Fr. Aug. Stägemann: «He llegado con mis escritos con un siglo de adelanto; pasados cien años se me entenderá correctamente por vez primera; mis libros tendrán entonces valor y se estudiarán de nuevo» (Varnhagen von Ense, *Tagebuch*. I. p. 46; en Fr. Ueberwegs *Grundriss der Geschichte der Philosophie; o. p. cit*., III, 509). <<

[368] Las esperanzadas palabras del final del *Prólogo* de Rink a los *Progresos* apenas tienen sentido para nosotros. En 1804 están más «vivos» Spinoza y Lessing que el olvidado Kant. Hay que esperar a 1807 (la *Neue Kritik* de Fríes) y 1812 (la *Lógica* hegeliana) para asistir a los primeros intentos serios de recuperación, mas dentro de sistemas espiritualmente alejados del pensador de Königsberg. <<

[369] El importante documento es ahora de fácil acceso; *Immannuel Kant (Fränkische Staats- und Gelehrten-Zeitung*, marzo 1804, núms. 49-50; en *Ausgewählte Schriften*. 3: *Schriften 1804-1806*, Francfort, 1985, pp. 11-20). Cito en el texto mediante paréntesis. <<

[1] Kant expiró en Königsberg a las 11 horas del 12 de febrero de 1804, posiblemente de *pachymeningitis*, aunque las continuas molestias del estómago y su continuo insomnio (*O. p*. XXI, 3; tr. 700) ya desde 1803 inclinan a pensar en excesos en la ingestión de alimentos como desencadenante de su fin. *Vid. I. Kant. Die Biographien* von L. E. Borowski, R. B. Jackmann und A. Ch. Wasianski, Berlín, 1912 (esp. la fría, minuciosa descripción médica de Wasianski: pp. 300-5). Hay un breve —y burdo— extracto de estas biografías (esp. de Wasianski) en Th. de Quincey, *Los últimos días de Kant*, Madrid, 1975 (esp. pp. 93-97). <<



[2] Feria del libro que se celebraba anualmente en Leipzig el domingo siguiente a la Pascua de Resurrección, coincidiendo con la Feria Jubilar (que aún existe en la vertiente industrial). <<

[1] Sobre los progresos en matemática y astronomía, y en conexión directa con el Tema del Concurso (Kant cita explícitamente a Kästner y veladamente a Eberhard), *vid. O. p.* XXII, 544 (tr. p. 239-40). <<

[2] La imagen del mar u océano tempestuoso (frente a la tierra firme del entendimiento puro) aparece en *KrV*.: B 294-5/A 235-6. En el *Prólogo* a la 1.ª edición de esta obra es tildada la metafísica de campo de batalla de incesantes querellas (A VIII). Pero es un fragmento de los *Vorarbeiten zu Über den Gebrauch*… donde se establece con mayor claridad la imagen. Kant dice: «Me he atrevido, por consiguiente, a lanzarme mejor al océano sin riberas de las ideas» (XXIII, 75). <<

[3] Como posteriormente Hegel en su *Differenzschrift*, Kant propone el sistema de todo conocimiento filosófico como modelo (*Urbild*) para enjuiciar toda tentativa filosófica: «De este modo es filosofía una mera idea de una ciencia posible que en ninguna parte es dada *in concreto*» (*KrV*. B 866/A 838). <<

[4] *Cf. Prol. Vor*. (IV, 263): «Por eso cabe decir de tal Crítica que nunca será de confianza hasta que no sea *total* o esté *acabada* hasta en los menores elementos de la razón pura, de modo que de la esfera de esa facultad es preciso determinar o constituir o *todo* o *nada*.» Adviértase que lo que en 1783 se pedía de la Crítica se exige ahora de la Metafísica. Ya en 1790 —olvidándose de la tarea «fácil, y hasta agradable» de derivar los predicables a partir de la tabla categorial— afirmaba Kant que «la Crítica… ha presentado… un sistema total y de hecho completo de tales juicios como verdaderos principios» (*Über eine Entdeckung*… VIII, 235; tr. —en absoluto fiable— p. 92). Lo curioso es que «tales juicios» son los presentados en la *Analítica de los principios* de *KrV*. pero en este pasaje hace Kant tal declaración para contestar a las críticas de Eberhard en el *Philosophisches Magazin* (I, 3, p. 325) respecto a los juicios sintéticos «de la Metafísica». Hay continuas vacilaciones en Kant para fijar los estatutos respectivos de la Crítica, la Filosofía trascendental (que en puridad debiera ser el Sistema completo de lo presentado sólo *propedéuticamente* en *KrV*.) y la Metafísica (dividida en Metafísica de la Naturaleza —los *MA*— y de las Costumbres —la *MS* de 1798—, pero en los *Progresos* presentada —al menos en idea— como ciencia que pretende pasar a lo suprasensible). Al final de su vida intentará de nuevo el filósofo —sin éxito— deslindar los campos respectivos. *Cf. O. p*. (tr. pp. 655-95). Con todo, una demarcación relativamente satisfactoria sería la de *O. p*. XXI, 60 (tr. p. 657): la metafísica procede analíticamente según Principios [por conceptos]; la filosofía trascendental es conocimiento sintético por conceptos, y contiene principios extensivos. La filosofía trascendente (autocontradictoria) pretendería ampliación por construcción de conceptos. <<

[5] Sobre el fin final de la filosofía (coincidente con el de la razón humana), *vid. O. p*. XXII, 370 (tr. 371) y esp. XXI, 117 (tr. 682) y XXI, 120-1 (tr. 683-4). *Cf*. también *KU* § 84 (V, 434; tr. 351). Ahora bien, que el hombre —*qua noúmeno*— sea el fin final de la naturaleza no implica que sea el fin final *supremo*. La nunca acallada tensión a lo trascendente (*cf. Refl*. 4870; XVIII, 15) impide considerar al criticismo como un humanismo. <<

[6] La imagen aparece ya en la *Diss*. de 1770 (sec. V, § 23; II, 411; tr. p. 147). La tarea de Sísifo se debe a no haber encontrado un método propio de la metafísica, ya que —frente a Wolf— no se debe introducir el método matemático en ella —a pesar de que el propio Kant así lo haría, siquiera externamente, en los MA de 1786— ni esperar que el uso dé el método (como ocurre en las ciencias empíricas). <<

[7] Sobre el concepto capital de *interés, vid. KrV*. B XXXII, B 423. Tal interés se presenta como especulativo o como práctico (B 494/A 473; B 831/A 803; B 833/A 805: con las famosas tres preguntas sobre el saber, el hacer y el esperar), pero: «De hecho, la razón tiene solamente un único interés» (B 694/A 666). Y éste es ético-práctico. Una concisa definición de interés en GMS IV, 459 n. (tr. p. 175): «Interés es aquello por cuyo medio la razón se hace práctica, o sea, causa determinante de la voluntad.» <<

[8] Orig.: *angelegt*. Es convicción profunda de Kant que «siempre ha habido y habrá metafísica en el mundo» (*KrV*. B XXXI), pues las ideas de vida futura, libertad y sabio hacedor moral del mundo están ínsitas en todo hombre como «disposición» (*Anlage*) «de su naturaleza» (B XXXII; *cf*. también B 22). De esa metafísica se confiesa Kant en 1766 perdidamente enamorado, por *destino*, aunque bien pocos favores haya obtenido de ella (*Träume* II, 367). Baste recordar, por lo demás, el célebre inicio del *Prólogo* a la primera edición de *KrV*. «En un género de sus conocimientos tiene la humana razón el peculiar destino de verse agobiada por cuestiones que no puede dar de lado, pues le han sido encomendadas como tarea por la naturaleza de la razón misma, pero que tampoco puede contestar, pues sobrepasan toda capacidad de la razón humana» (A VII). *Cf*. también *O. p*. XXI, 345 (tr. p. 128). <<

[9] Como los Principios de esta ciencia son «metafísicos, o sea, conocimiento que se halla allende la experiencia» (*Prol*. IV, 265) y hay un interés ético-práctico ínsito en la razón, resulta inevitable esta tendencia, que la razón ética puede desvelar pero nunca borrar del ser humano (*KrV*. B 397/A 339; *cf*. también XIV, 666). *Vid*. mi *La ilusión y la estrategia de la razón*, TEOREMA XV/1-2 (1985), 115-130. <<

[10] Sólo coyunturalmente acoge de nuevo Kant un término ya por él rechazado en favor del de «analítica», cuyos «principios son meros Principios de exposición de fenómenos, y el orgulloso nombre de ontología… tiene que dejar paso al modesto de mera analítica del entendimiento puro» (B 303/A 247). No obstante, sigue conservando el nombre latino en la *Arquitectónica* (B 873/A 845 s.) sólo con fines de clasificación. Aquí, en una investigación histórica-sistemática, le interesa a Kant resaltar que su filosofía ha cumplimentado los ideales perseguidos por la vieja ontología. Por eso afirma igualmente en la *Metaphysikvorlesung L* 2 que la filosofía trascendental es «habitualmente» denominada «Ontología» (XXVIII-2,1; 541). <<

[11] *Cf. KrV* B 25: «Llamo trascendental a todo conocimiento que en general se ocupe no tanto de objetos cuanto de nuestro modo de conocer objetos, en la medida en que éste sea posible *a priori*. Un sistema de tales conceptos se llamaría filosofía trascendental.» (Según A 12: [trascendental se dice] «no tanto de objetos cuanto de nuestros conceptos *a priori* de objetos».) Es más precisa —y menos susceptible de confusión con el racionalismo— la definición de la segunda edición. El último Kant no se preocupará de transitar a la metafísica, sino de pasar de ésta (entendida como *teleología* universal: XXII, 64; tr. p. 604) a la filosofía trascendental (XXII, 119; tr. p. 607). En la llamada *Metaphysik Dohna* (semestre de invierno 1792/93; *i. e*., leída inmediatamente antes del inicio de los *Progresos)* se habla de la Metafísica, *qua pura*, como «ciencia de lo suprasensible» que *contendría en sí* (no se trataría, pues, de otro *territorium*) «el conocimiento racional puro de objetos» (XXVIII-2,1; 616): es decir, la filosofía trascendental, aquí denominada Metafísica *applicata* y, poco después (p. 617), «ontología». *Vid*. nota anterior. <<

[12] La verdad es que Kant no tenía en gran estima los posibles progresos históricos en *ninguna* región de la filosofía. La misma fórmula, aplicada a la Lógica, se halla en el *Pról*. a la segunda edición de *KrV*. (B VIII). Pero tampoco: «En la moral hemos ido más lejos que los antiguos» (*Met*. L_2: XXVIII-2,1; 540). De Aristóteles —al que no conocía desde luego nada bien— tiene una opinión realmente baja. Con respecto a la diferencia entre lo sensible y lo intelectual —dice— Epicuro habría reconocido tal diferencia, aunque se inclinara a lo sensible como principio de la ciencia; Platón se decidiría en cambio por la ciencia intelectual. Pero Aristóteles no habría sido capaz de descubrir tal diferencia (!); para él todo surge de los sentidos: la razón no es sino un «uso particular» de éstos para convertirlos en ciencia (*Nachlass Logik* XVI, 63; *Refl*. 1643). En el mismo *Nachlass*, he aquí una anotación bien significativa: «Aristóteles, Peripatética. Mejores libros: Lógica, Retórica, Historia Natural» (XVI, 56; *Refl*. 1635). Por último, atiéndase a esta breve «Historia de la filosofía»: «Cuando volvieron a surgir las ciencias en Occidente se siguió a Aristóteles servilmente (*auf eine sklavische Art*). En los siglos XI y XII aparecieron los *escolásticos*, que ofrecieron ilustraciones sobre Aristóteles y llevaron al infinito las sutilezas (*Subtilitäten*) de éste. Esta niebla fue disipada por la Reforma [luterana], y entonces hubo *eclécticos…» (Met. L_2*: XXVIII-2,1; 539). <<

[13] El mismo ejemplo se halla en la *Logik-Jäsche (Einl. I*; IX, 11): «Así, por ejemplo, la gramática general es la forma del lenguaje.» Con más precisión se habla en *Met*. L_2 de la «gramática trascendental» como fundamento del lenguaje humano, y que consistiría en el *análisis* de los conceptos trascendentales (XXVIII-2,1; 576). El elogio y la omnipresencia de las *reglas* en el quehacer humano es el tema de la *Introducción* a la *Lógica* editada en 1800. *Cf*. también la *Logik Dohna-Wundlacken* (XXIV, 2; 693). <<

[14] Es bien sabido que Kant se proponía elaborar su Sistema, tras la propedéutica crítica, siguiendo el «método estricto del célebre Wolff» (*KrV*. B XXXVI). Al final de su vida copia —como programa que ya nunca realizaría— el título de la llamada *Metafísica alemana* de Wolff (1719): «De Dios, del mundo, del alma del hombre y de todas las cosas en general» (*O. p*. XXI, 5; tr. 702. *Cf*. también XXI, 38; tr. 646). Hay que recordar que —por mucho que Hume le hubiera despertado del sueño dogmático— Kant coloca resueltamente su propio sistema bajo la rúbrica del *racionalismo*, que «puede ser dividido: 1. *En el dogmático… 2. En el crítico*, con el que se comienza a investigar la razón —como sujeto— según su ámbito, contenido y límites» (*Met. Dohna*: XXVIII-2,1; 619). Una ilustrativa comparación entre definiciones wolffianas de la filosofía y la kantiana la aporta Adickes en XVI, 52. En todo caso, los límites de Wolff son los de una ciencia meramente *analítica*, en la que p. e. se deriva el *principium rationis* del de contradicción, utilizando así a aquél «sin ninguna restricción» (*Met*. L 2; XXVIII-2,1; 551) y sin «referencia a una experiencia posible» (*ib*.). Todo ello hace que: «El filosofar dogmático, propio de Leibniz y Wolff, [sea] muy defectuoso; hay en él tantas cosas que engañan que es necesario suspender [*suspendiren*] ese modo de proceder» (*o. c*. 540). <<

[15] Una precisa referencia a este punto se da al final de *KpV*.: «La ciencia (buscada con crítica y encarrilada con método) es la puerta estrecha que conduce a la *doctrina de la sabiduría*, si por ésta se entiende no sólo lo que se *debe hacer*, sino lo que debe servir de hilo conductor a los *maestros* para abrir bien y con conocimiento el camino de la sabiduría» (*KpV*. V, 163; tr. 225). *Cf*. también *O. p*. XXII, 38; tr. 511-12: «La sabiduría es el Principio supremo de la razón.» <<

[16] Recuérdese la famosa distinción entre «concepto mundano» (*Weltbegriff*) y «concepto escolástico» (*Schulbegriff*) de la filosofía (*KrV*. B 868/A 840). El primer respecto apunta a «aquello que interesa necesariamente a todo hombre». El segundo, a la habilidad para ordenar algo según ciertos fines, sean los que sean (lo cual recuerda fuertemente el concepto weberiano de «racionalización»). La distinción kantiana es la toma de conciencia crítica de la querella —que dividió a la intelectualidad alemana de 1740 a 1780— entre los wolffianos de estricta observancia (Tümmig, Bilfinger, Baumeister y, con mayor originalidad, Eberhard) y los llamados *Populärphilosophen*, que querían entroncar la filosofía con la vida, recogiendo el antiintelectualismo de Christian Thomasius, y cuya figura principal fue, sin duda, Moses Mendelssohn. Él movimiento se radicalizaría pronto hasta convertirse en *Sturm und Drang*. *Vid*. R. Ciafardone, *L'Illuminismo tedesco*, Turín, 1983, pp. 28-33. Para mayor información, *cf. Met*. L2, *Einleitung*. Esp. XXVIII-2,1; p. 532: «*Sensu scholastico* es, pues, filosofía el sistema de conocimientos racionales filosóficos por conceptos; *sensu cosmopolitico*. empero, la ciencia de los fines últimos de la razón humana. Esto da *dignidad*, o sea, valor absoluto a la filosofía.» <<

[17] Sobre la diferencia entre matemáticas y filosofía, *vid. KrV*. B 199/A 160, B 742/A 714 s.; *Prol*. §§ 6-13; *MA-Vor*. (esp. IV, 473, donde se admite indirectamente la posibilidad de *construcción metafísica*); *KU* § 63 (V. 366, n.; tr. 277, n.) y *O. p*. XXI, 244; XXII, 543-6; XXI, 492; XXIII, 488; XXI, 136 (resp. tr.: 232, 238-40, 255, 262, 688). <<

[18] Lo que se propone Kant es, pues, un *enjuiciamiento* entre lo que siempre ha sido la metafísica (un incesante campo de batalla), lo que ahora está empezando a ser (recuérdese el título de los *Prolegómena*.) y su Ideal como *Naturanlage* (*cf. supra*, nota 8). El germen de esta comparación (y por ende de los *Progresos* en su integridad) está al final de *KrV*.: justamente, *La historia de la razón pura* (B 880-4/A 852-6), cuyo resultado es que: «Únicamente sigue franco el camino *crítico*» (B 884/A 856). Ahora comienza a entrever Kant la posibilidad de conciliación (en una *Teleología universal*) entre la ciencia de lo suprasensible y la de los límites de la razón, por la que se había decidido dolorosamente en 1766 (*Traume*). <<

[19] Sobre el *Denkungsart, vid. KU* § 40 (V 294; tr. 199) y su triple distinción: 1.º, pensar por sí mismo; 2.º, pensar en el lugar de cualquier otro; 3.º, pensar en todo momento de acuerdo consigo mismo. El programa (y su centro en el último modo) es el de la *Aufklärung. Cf.* también *Beantwortung der Frage…*, con el famoso imperativo: «*Sapere aude!*» (VIII, 35). <<

[20] *Vid*. al respecto el importante y esclarecedor opúsculo de 1786 *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* (VIII, 131-148) y esp. la definición de orientación: «Dada la insuficiencia de los Principios objetivos de la razón en el asentimiento, determinarse a sí mismo por un Principio subjetivo de la misma» (VIII, 136 n.). Aquí se halla a la vez el peligro —inevitable— de la *apariencia* de la razón: la subrepción consistente en tomar «la condición *subjetiva* del pensar por conocimiento del Objeto» (*KrV*. A 396). Sobre el cauteloso *regreso* es conocida la donosa admonición hegeliana: «Pronto se desliza aquí el malentendido de querer conocer antes de conocer, o sea, de no querer lanzarse al agua hasta haber aprendido a nadar. Es verdad que las formas del pensar no deben ser usadas sin investigación previa, pero ésta es ya ella misma un conocer» (*Enz*. § 41, *Zus*, 1). <<

[21] Sobre el logro o ganancia de la razón pura en el campo matemático (donde ésta es extensiva), *vid*. el inicio de la *Disciplina de la razón pura en el uso dogmático (KrV*. B 740/A 712 s.). La admiración de Kant por el seguro progreso de las matemáticas le lleva incluso a deslindar de sus ataques a Eberhard la colaboración en el *Philosophisches Magazin* de Kästner y Klügel, cuyos «escritos… pueden honrar cualquier colección» (*Rezension von Eberhards Magazin*, de Johann Schultz [en la que se incluyen fragmentos escritos *cid hoc* por Kant mismo] XX, 410). No cabe decir lo propio de la estima que a los científicos mereciera Kant en los intentos de fundamentación de su área. [*Vid*., p. e., J. S. T. Gehler, *Physikalisches Wörterbuch*. Leipzig 1825 (I, 121 s. *sub voce Abstossung), y Journal der Physik* (Hrsg. v. Gren) VII-2 (1793) 208 ss.]. De ahí que las críticas kantianas al propio Kästner se fueran haciendo más virulentas en *O. p.; vid. supra*, n. 17. <<

[22] La lectura del pasaje es controvertida. Las traducciones italiana (p. 68-9) y francesa (p. 13) vierten el texto como si su contenido fuera afirmación del *propio Kant*. Sin embargo, hay indicios sobrados para inferir que se trata de una *reductio ad absurdum* del filósofo respecto al desvarío dogmático de los wolffianos. Desde el punto de vista lingüístico, los verbos están en subjuntivo (*enthalte, beweiset*) introducidos por un lacónico *Genug* (: «bastante, suficiente»), lo que hace sospechar una *indirekte Rede*. Desde el punto de vista filosófico, es claro que una ampliación del conocimiento *a priori* por *meros conceptos* no puede lograrse por la concordancia *con la experiencia*. Por lo demás, el contexto deja ver claramente que Kant *denuncia* esta tesis, no que la sostenga. Naturalmente, hay una ciencia natural pura: la *physica rationalis*. Pero ésta *no* es extensiva (*MA* IV, 473) porque «el entendimiento no extrae sus leyes (*a priori*) de la naturaleza, sino que las prescribe a ésta» (*Prol*. § 36; IV, 320). La *Transición (O. p.)* sí sería extensiva, pues propone flexiblemente constructos matemáticos a la experiencia posible (adelantada en cada caso como fenómeno del fenómeno; *vid. O. p*. tr. 344-375), pero no procede por meros conceptos, sino por *Mittelbegriffe* (XXI, 475; tr. 67). También la *física empírica* es naturalmente extensiva, pero sólo en sus fundamentos matemáticos y metafísicos procede *a priori*, y en ningún caso por meros conceptos. Se sigue, pues, que la única lectura plausible es la aquí propuesta. <<

[23] Orig.: *überschwenglicher*. Kant usa siempre el término en sentido peyorativo; es literalmente la «extravagancia»: el vagar más allá de la experiencia. Para el uso positivo (en el respecto ético-práctico) se usa el latinismo *transcendent*. El contexto permite distinguir bien, creo, los dos términos, vertidos por la voz «trascendente» (pues «extravagante» ha tomado ya otro sentido en castellano). El representante máximo de esta extravagancia (quizá para evitar un choque directo con Leibniz, que por lo común elude Kant cuidadosamente; *cf*. el final de (*Über eine Entdeckung*...: VIII, 249-51; tr. 111-3) es Spinoza (*O. p*. XXI, 19 [tr. 630: *conceptus fanaticus*]) y esp. XXI, 22 (tr. 633: «El idealismo trascendental de Spinoza… es trascendente… representar lo subjetivo como objetivo» [*i. e., subreptio*]). *Cf*. también *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* VIII 143-4, n.; *KpV*. V, 102; tr. 146, y *líber eine Entdeckung*... VIII, 224, n.; tr. 75, n.). *Überschwenglich* es considerado también el fin supremo de Zoroastro y Lichtenberg (*O. p*. XXI, 135-6; tr. 688 y n. 101, p. 726), siempre en estrecha conexión con el spinozismo, contra cuyo auge lucha el viejo Kant (*vid*. la mención de Schelling en XXI, 87 y 96; tr. 671 y 677). <<

[24] Los mentados dogmáticos deben ser teólogos y moralistas que, *im Kindesalter der Philosophie* (*KrV*. B 880/A 852 y ss.), empezaron por donde Kant querría acabar: por el conocimiento de Dios y de la vida futura. En la *Refl*. 1635 del *Nachlass Logik* afirma Kant (una idea extraída de Chr. A. Heumann, *Acta philosophorum, das ist gründliche Nachrichten aus der Historia philosophica*, Halle, 1715, p. 283) que: «La astrología ha producido la astronomía, la demonología, la teología (teogonía)» (XVI, 57). Ver una curiosa historia de la filosofía, plagada de los tópicos de la época (egipcios, tracios, orientales que prestaron su sabiduría a los siete sabios, chinos e indios, «que tratan de cosas extraídas de la mera razón, p. e., de la inmortalidad del alma», etc.) en *Met*. L_2 (XXVIII-2, 1; 535 s.). La inclusión de chinos, Leibniz y Wolff en el mismo saco dogmático, no es de extrañar, dada la sumaria esquematización que da Kant de la filosofía en su historia (Aristóteles fue cabeza de los empiristas, Platón de los noólogos: *KrV*. B 882/A 854; los genuinos idealistas van de la escuela eleática a Berkeley: *Prol*. IV, 374, etc.). <<

[25] Sobre el logro y fracaso de la razón, *vid*. en general *Über eine Entdeckung* VIII, 226-7; tr. 80. La posición de Kant respecto al escepticismo es muy matizada. Tacha a los escépticos de *Nomaden (KrV*. A.IX) (¡una imagen tomada, por cierto, del luego cordialmente odiado Eberhard, en su *Allgemeine Theorie des Denkens und Empfindens*, 1776!), y afirma que la *Crítica* podrá acabar (entre otras alimañas) con el idealismo y el escepticismo (*KrV*. B XXXIV), pero defiende la necesidad (en la dialéctica y antitética) del *método escéptico* (B 451/A 423 s.), enderezado empero a la certeza (claro resabio cartesiano), de modo que la razón no pueda quedarse satisfecha con esa suspensión (B 786/A 758): tal es justo el sentido del pasaje comentado. Este delicado equilibrio entre dogmatismo y escepticismo no fue desde luego comprendido ni valorado por Eberhard, aunque esa «aberración» no deje de parecerle una salida original: Kant, «al querer reorganizar la filosofía, suspendido como estaba entre el escepticismo y el dogmatismo (lo cual no está falto de originalidad), la desorganizó de tal suerte que es imposible encontrar antes de él ejemplo alguno» (*Philos. Archiv* II, *3. st*. p. 17). Sobre la antigüedad del escepticismo (que Kant siempre ve como posterior al dogmatismo) es ilustrativa la *Refl. Logik* 1638: «(Censores, Sceptici. Misologie. Pyrrho.) (philodoxi vel misologi.)» (XVI, 58). <<

[26] Que la Ontología (e. d., la Analítica) dé pasos seguros hacia adelante lo prueba la Crítica. Ello significa que esa ciencia (como la matemática) es extensiva y mide los límites de todo conocimiento positivo, más allá de los cuales no puede ir sin contradecirse a sí misma (Antitética), ni mucho menos puede ir más acá: a la experiencia (hipofísica). Al contrario, es ella la que da sentido a la experiencia posible y señala las condiciones de toda realidad objetiva. *Vid. supra*, n. 22. <<

[27] Es doctrina constante de Kant la defensa de estas tres ideas como fin propio (y con todo inalcanzable) de la metafísica, aunque ello no deje de presentar problemas con respecto a las tres ideas trascendentales, que no coinciden exactamente con aquéllas (Dios, alma, mundo). Quizá para resaltar el verdadero interés de su filosofía añadió Kant una famosa nota al final del libro I de la *Dialéctica* en la segunda edición de *KrV*. (B 395), con lo que consiguió aumentar aún más la perplejidad. El lugar propio de las ideas de Dios, libertad e inmortalidad, está en su uso práctico como *postulados (KpV*. V, 132 s.; tr. 185 s.: aquí se intenta —un tanto artificiosamente, a mi ver— enlazar los postulados con paralogismos, antinomia e ideal de la razón pura). Interesantes —y debatidas— modificaciones respecto al estatuto de los postulados de inmortalidad y existencia de Dios se hallan en *O. p*. XXI, 405 y 344-6; tr. 84 y 127-9. <<

[28] Es verdad que hay una contradicción de la razón consigo misma (al aplicar a fenómenos la idea de lo incondicionado), pero esta antinomia «es, en realidad, el error más beneficioso en que ha podido jamás incurrir la razón humana» *{KpV*. V, 107; tr. 154), porque nos obliga a dirigirnos a un orden más alto de cosas: el del respecto ético-práctico. *Vid*. el inicio de la *Antitética (KrV*. B 448/A 420 s.), y, con mayor dramatismo, B 433-4/A 407. Lo interesante del pasaje comentado parece la ampliación de la antitética (en *KrV* propia de la idea cosmológica) a *toda* proposición extensiva. <<

[29] Entre esas «muy buenas cabezas» se alza, desde luego, la del «despertador» Hume (*Prol. Vor*. IV 257-62), y la de Priestley (IV 258). El viejo Kant aprenderá también a apreciar las embestidas (esp. contra Reinhold) de Schulze (*Aenesidemus*) y Tiedemann (*Theetetus*), copiosamente citados en *O. p*. (ver Índice en tr. 736). En lugares vacilantes aparecen Crusius (cuyo antiintelectualismo ensaya una vía media: *Prol*. IV, 319, n., pero que en la *Refl. Logik* 1636 (XVI, 60) es colocado entre los dogmáticos), y Locke, que a pesar de su empirismo es situado claramente —al menos en la etapa kantiana de juventud— ¡como único precursor!: «*Critisch: Locke» (ibid.)*. <<

[30] Las dos posiciones (escepticismo como *allgemeine metaphysische Zweifellehre* y método escéptico como corrección *interna* del racionalismo) quedan aquí perfectamente marcadas. Sobre la *Zweifellehre vid. Über eine Entdeckung*… VIII 227, n. (tr. 80, n.); sobre el método escéptico (propio del momento *dialéctico* de la *Crítica) vid. KrV*. B 451/A 424 s., así como la famosa confesión del *Prol*. a la segunda edición: «Tuve, pues, que asumir [*i. e*., superar, pero conservándolo como momento: *aufheben*] el *saber* para que dejara sitio a la *fe*» (B XXX). Una fe entendida naturalmente como fe racional (*Vernunftglauben*), en el sentido de: fundada en *data* contenidos en la razón pura misma (*Was heisst: Sich…?* VIII, 140-1). Hegel radicalizará la escisión: sólo cuando la duda (*Zweifel*) sea llevada al extremo de la desesperación (*Verzweiflung*) encontrará salida la conciencia en su ab-negación (*Cf. PhäG. Einl*. y esp. 9: 56; tr. 54). <<

[31] Se trata del paso más reciente… y último: «Sólo queda franco el camino *crítico» (KrV*. B 884/A 856). Pues: «Nuestra época es la época propia de la Crítica, a la que todo debe someterse» (A XI, n.). Aquí, como en el caso del *saber absoluto* hegeliano, sería unilateral ver este paso como uno más en la serie histórica de tentativas; y ello no porque al ser el último culmine los demás, dejándolos tras sí, sino porque supera-y-conserva los anteriores, dando razón de ellos. Cuando, poco antes de escribir nuestro pasaje, tiene que recordar Kant, de nuevo, que: «Nuestra época es la época de la Critica» (*Met*. L_2; XXVIII-2,1; 12), añade que «no se [la] puede denominar propiamente filosofía moderna (*Neuere*), porque [allí] está todo como fluido; lo que uno edifica lo derriba el otro» (*ib*.). La era crítica es, en cambio, un proyecto de paz perpetua (si no fuera porque Kant —cual nuevo caballo troyano— introduce la guerra en el seno del propio filosofar. <<

[32] Entiéndase con propiedad esa ampliación (*vid. supra*, notas 22 y 26). Ésta no se produce, desde luego, en lo suprasensible (salvo en el *factum* del reconocimiento de la libertad), pero tampoco en lo sensible, sino sólo en el respecto de *anticipatio* de y para lo sensible. <<

[33] Se trata de la cumplimentación del proyecto lockeano (en términos casi idénticos, *vid. Essay* I, IV, 4), recordado en un pasaje paralelo a éste (lucha entre dogmáticos y escépticos, que parecería haber sido pacificada por la *fisiología* de Locke) en *KrV*. A.IX. Una concisa definición de la *medicina mentis* kantiana se encuentra casi al final del *Pról*. recién citado: «No es sino el *inventarium* de toda nuestra posesión por razón *pura*, ordenado sistemáticamente» (A XX). El último párrafo del prólogo de los *Progresos* debe leerse también a la luz de las últimas páginas de su correlato en la primera edición de *KrV*. <<

[1] La distinción es sutil y matiza las de otro modo optimistas presunciones sobre la completud del negocio crítico: lo *formal* está ya bien establecido —al menos en sus lineamientos esenciales— en la *Crítica*, y corre como filosofía trascendental. Pero ésta, como se aprecia en el párrafo siguiente, no es —ni será nunca— propiamente metafísica, sino sólo paso hacia (*Schritt zur*) ella. Pues lo *formal* es aquí puramente *lógico* (aun incluyendo la lógica trascendental), de modo que alcanza a ser «sólo un canon de enjuiciamiento del uso empírico» (*KrV*. B 88/A 63). Por otra parte, de lo *material*, cuya conquista marcaría los progresos (*Fortschritte*) de la metafísica *misma*, nunca cabrá uso propio por parte de la razón (*ib*.). La filosofía kantiana es una tensión hacia un infinito inalcanzable: sigue siendo una filosofía del *deber ser (Sollen)*, cosa que despertará la crítica feroz de Hegel (*WdL*. I, s. 1.ª, c. 2, B. 3 b); 11: 73-75). <<

[2] Tal diferenciación es la *crux* del kantismo (junto con el dilema de la cosa en sí). Basta ver la obsesiva repetición en *O. p*. de la pregunta por la posibilidad de juicios sintéticos *a priori* para apreciar que el problema no quedó resuelto para el propio Kant. La diferencia estaba ya bien fijada (aparte de las prefiguraciones en Locke [*Prol*. § 3; IV, 21] y Leibniz) en Crusius, *Weg zur Gewissheit und Zuverlässigkeit der menschlichen Erkenntniss* (Leipzig 1746, § 260), como el propio Kant reconoce (*Über eine Entdeckung*… VIII, 245-6; tr. 106), aunque, frente a Crusius, los juicios sintéticos kantianos están *también* regidos (negativamente) por el principio de contradicción. El embate más furioso sufrido por la distinción kantiana (aunque deja intocado el punto clave: la aplicabilidad de las notas lógicas del predicado a una intuición sensible, pura o no) se encuentra en el *Philosophisches Magazin* de Eberhard (*Über die Unterscheidung der Urtheile in analytische und synthetische*: I, 3. *Stück* (1789), 307-332). *Vid*. al respecto M. S. Gram, *The Crisis of Syntheticity: The Kant-Eberhard Controversy*, KANT-STUDIEN 71, 2 (Í980), 155-180, y el *locus classicus* de la distinción en *KrV. Einl*. IV (B 10-14/A 6-10) y *Prol*. § 2 (IV, 14-22). <<

[3] Entiéndase: de su necesidad lógica, no de la *necessitas phaenomenon* del tercer postulado del pensamiento empírico (*KrV*. B 279/A 227 s.). En los juicios analíticos, la negación del concepto del predicado entraña contradicción (B 190-1/A 151). Por eso el principio supremo de esta clase de juicios es el principio de contradicción, privado cuidadosamente de toda condición temporal *:(simul, zugleich)* por Kant (B I92/A 152-3) para dejar paso al esquematismo (determinación trascendental del tiempo) como condición de posibilidad de los juicios (y principios trascendentales) sintéticos. <<

[4] La incapacidad de la lógica al respecto se muestra en la necesidad *a parte post* (aplicabilidad) de la Estética y *a parte ante* (justificación de la aplicabilidad) de la Deducción trascendental (esp. por parte de la triple síntesis: *KrV*. A 98-110; B § 16: B 131-136). <<

[5] Kant irá tomando progresivamente conciencia de que los juicios sintéticos *a priori* de la ciencia natural son o se derivan de constructos matemáticos o anticipaciones *fisiológicas* (e. d. filosófico-naturales): el resto constaría de juicios lógicos (dilucidatorios) o empíricos. Un paso decisivo en esta dirección es dado ya en *MA* (IV 469: «toda ciencia natural propiamente dicha presupone metafísica de la naturaleza»; IV 470: «en toda doctrina particular de la naturaleza cabe encontrar solamente tanta ciencia *propia* como matemática haya que encontrar en ella»). Sobre la estrecha colaboración de matemática y filosofía al respecto *vid. O. p.* tr. 343 s. <<

[6] *Cf. Prol*. § 27 (IV, 68-9). La «entera metafísica» se refiere aquí a la posible falta de realidad objetiva de la causalidad también en el respecto práctico, de haber seguido a Hume en su empeño destructor. *Vid. KpV*. V 56; tr. 85. <<

[7] Sobre la *objektive Realität* (una sorprendente profundización de la *realitas obiectiva* cartesiana) *vid. KrV*. A 109, B 194/A 155 s., B 242/A 197, etc. La solución kantiana supone una mediación (campo de la experiencia posible) entre la *realitas obiectiva* y la *formalis s. actualis (cf. Meditationes*... A.T. VII, 40-1; tr. Peña 35-6 y notas *ad hoc*. 19 y 20; Suárez, *Met. Disp*. II, 1, 1). <<

[8] *Cf. KrV*. (*Anschauung*: B 41 y A 109; Begriff: B 377/A 320). De forma más concisa y técnica, en *Logik Jäsche* I § 1 (IX 91). La dificultad estriba en el significado de *Merkmal* («nota»), que parece identificarse total o parcialmente con el concepto mismo (*Logik Einl*. VIII; IX 58: «*Nota es aquello* [que hay] *en una cosa y que constituye una parte del conocimiento de ésta*, o —lo que es lo mismo — una *representación parcial en cuanto considerada como fundamento cognoscitivo de la representación total*. Todos nuestros *conceptos* son según esto notas, y todo *pensar* no es sino un representar por notas»). Parece como si hubiera aquí una cierta confusión entre connotación y denotación. Para evitar tal cosa, Paton (*Kant's Met. of Experience*, Londres, 1936; I, 195) señala que las «partial representations» indican el contenido (connotación) y las «marks» («notas»), la extensión o denotación (como es claro por nuestro pasaje). Sólo que en el texto citado de *Logik* Kant identifica ambas cosas. Esta falta de distinción no dejará de tener consecuencias en el idealismo posterior (esp. en Hegel). <<

[9] Recuérdese el famosísimo pasaje: «Sin sensibilidad no nos sería dado objeto alguno, y sin entendimiento no sería pensado objeto alguno. Pensamientos sin contenido están vacíos, intuiciones sin concepto son ciegas» (*KrV*. B 75/A 51). <<

[10] La discusión (*Erörterung* = *expositio*) de la posibilidad de intuición y concepto es el momento *metafísico*; exhibición de lo que contiene un concepto (¡también, pues, el concepto de una intuición!) *qua* dado *a priori (KrV*. B 38). En este sentido hay una *discusión* metafísica de los conceptos de espacio (B 37/A 22 s.) y tiempo (B 46/A 30 s.), así como una *deducción* metafísica, en la que se muestra la coincidencia del origen de las categorías con el de las funciones lógicas (juicios) del pensar (B 159; *cf*. § 10: B 102/A 76 s.). En la discusión *trascendental* se explica un concepto *qua Principio*, e. d. en cuanto que a partir de él pueda inteligirse la posibilidad de otros conocimientos sintéticos *a priori* (B 40). En este sentido hay una discusión del espacio (§ 2: B 40-41) y del tiempo (§ 5: B 48-49). Igualmente, se da una *deducción* trascendental (más clara, aunque no necesariamente más profunda, en la segunda edición que en la primera) en la que se expone (propiamente, el concepto de *Darstellung* o exposición: constructividad, pertenece a este punto) la posibilidad de las categorías «como conocimientos *a priori* de objetos de una intuición en general (§§ 20, 21)» (*KrV*. B 159). En esta última cabría distinguir, además, entre una deducción *subjetiva* (mostración del hecho de que (*dass*) el uso legítimo de las categorías está sólo en su referencia a objetos de la experiencia: A 95 ss.) y *objetiva* (demostración del modo en que (*wie*) ello sea posible: a partir de la unidad sintética de la apercepción: A 115 ss.). Asombrosamente, Kant concede a Ulrich en 1786 que sólo la primera deducción es *necesaria*, mientras que la segunda (que ni él —ni los amigos hipercríticos: Reinhold, Fichte, Beck— estaba seguro de haber expuesto con toda claridad) es sólo *conveniente (MA-Vor*. IV 474, n.). Compárese esta concesión con A 85: «Hay que saber, sin embargo, el modo en que (*wie*) estos conceptos puedan referirse a Objetos que ellos no han extraído de la experiencia.» Tarea del idealismo será transformar esa conveniencia en necesidad. Sobre todo esto sigue siendo monumento inigualado (al menos en erudición y claridad de análisis), H. J. de Vleeschauwer, *La déduction transcendentale dans l'Oeuvre de Kant*, 3 vols., Amberes, 1934-7. <<

[11] Hay que distinguir entre *perceptio* (representación con conciencia) y sus especies: subjetiva (*sensatio*: modificación del estado de un sujeto) y objetiva (*cognitio*, que puede ser, a su vez, *intuitus vel conceptus). KrV*. B 376/A 320 s. Pero en B 60/A 42 dice Kant que la sensación (*Empfindung*) es la materia de la percepción, no de la intuición, como aquí. Además, ¿son realmente *cognitio* la intuición y el concepto, tomados aisladamente? *Vid. supra*, nota 9. Tampoco está clara la identificación entre sensación (que no deja de ser una representación con conciencia, siquiera se trate de una apercepción empírica) e impresión (proveniente de la «cruda estofa» de las cosas). Kant rectificó justamente el inicio de *KrV*. para apuntar a esta distinción (A 1: «cruda estofa de las sensaciones sensibles»; B 1: «cruda estofa de las impresiones sensibles»). *Cf*. también B 74/A 50: una de las fuentes del ánimo es «la receptividad de impresiones», que sólo recibidas y reconocidas como representación cabe entender como sensaciones. <<

[12] Una concesión capital (y de largo alcance) que Kant hace al racionalismo es: existe, al menos, un fundamento *innato*, a saber «la *receptividad* del ánimo cuando es afectado por algo (en la sensación) para recibir una representación según su constitutiva disposición subjetiva» (*Über eine Entdeckung…* VIII 222; tr. 72). Pero adviértase lo siguiente: a) tal receptividad sólo se muestra *con* la afección (lo cual implica la *simultaneidad* del tiempo; compárese el punto con el principio de los juicios sintéticos: *KrV*. B 197/A 158), e. d. no es desde luego igual a ella; b) la receptividad es *para…*; luego paradójicamente no es nada pasivo, sino una función *activa* (problema de la autoafección, que pronto —bajo presión de Beck y Fichte— se convertirá en el de la autoposición: *vid. O. p*. XX 450 s.; tr. 476 s.), como reconoce el propio Kant al decir que ni siquiera las categorías son innatas (es justo el problema de la deducción de nuestra nota 10), sino que «presuponen las condiciones subjetivas de la espontaneidad del pensar» (*Über eine Entdeckung…* VIII 223; tr. 73); c) la espontaneidad que *es* la receptividad es, en todo caso —tentado se estaría de decir, «tautológicamente»—, *principium cognoscendi*, pero nunca *principium essende*. pues «siempre se precisan impresiones para empezar a determinar a la facultad cognoscitiva a representación de un objeto» (*op. cit*., 222; tr. 72). Esto es así en el respecto teórico, en el cual es con todo *posible pensar* analíticamente una espontaneidad *absoluta* que de nada precise (no tiene *Bedürfnis; cf*. el *bedarf* f: «precisan»] de la cita anterior) (*KpV*. V 48; tr. 75); en el respecto práctico, esa posibilidad se convierte en hecho (el único *hecho* de razón: *KU*. V 468; tr. 388-9). Aquí, la libertad es *ratio essendi* de la ley moral, mientras que ésta es la *ratio cognoscendi* de aquélla (*KpV*. V 4, n.; tr. 12, n.): no es un círculo lógico, sin embargo, pues sólo con *cada* acción (de nuevo el problema *temporal* de la simultaneidad) aparece el hecho de que esa coincidencia *debe ser*. <<

[13] Así como es un *hecho* —del que teóricamente sólo cabe su expresión tautológica como espontaneidad absoluta *posible*: Yo = Yo— la coincidencia de ley moral (contenido práctico) y libertad (forma), así también es *pensable* «un entendimiento en el que fuera al mismo tiempo dado por la autoconciencia todo lo múltiple»; en tal caso, dicho entendimiento (divino) *intuiría (Krv*. B 135; *cf*. también B 138, B 312/A 256; B 342-4/A 286-8). Aquí, entendimiento intuitivo e intuición intelectual serian dos respectos de lo mismo (es el gran tema del Schelling de la *Identitäts-philosophie*). Kant niega constantemente la realidad objetiva *teórica* de tal Entendimiento (en el respecto práctico es claro que —para Kant— la libertad no se confunde nunca con tal Entendimiento), aunque acepte como aquí su posibilidad, en primer lugar para dejar paso a otros bienes, aunque no limitables a Dios: podría tratarse de ángeles o demonios (*cf. O. p*. XXI 37 y 118; tr. 646 y 683, y también *Refl*. 1426; XV, 2-622) o del alma del mundo (resonancias de Baader y Schelling: *O. p*. XXII 504, 507, 535, 97, 62; tr. 402, 405, 535, 548, 601), aunque en ambos casos es dudoso que cupiera hablar de adecuación plena entre entendimiento e intuición: los ángeles tendrían razón, mas no infinita, mientras que el alma del mundo sería un *principium brutum* de organización. Pero en segundo y más importante lugar, porque la *hipótesis* de un *intellectus archetypus* (para el que conocer los objetos sería ponerlos en la existencia), aunque sea un concepto problemático (*KU*. V 402; tr. 316), nos permite pensar la posibilidad de concordancia de las cosas de la naturaleza con la facultad de juzgar (*o. c*., V 407-8; tr. 321-2; y ello posibilita, nada menos, la actuación *con sentido* en la naturaleza (técnica de la naturaleza: *o. c*., V 412; tr. 327), así como prepara (propedéutica), en cuanto base de la teleología física, el paso a la teología ética (V 441-2; tr. 358-9). <<

[14] Kant se mueve entre dos extremos: frente a Leibniz y Wolff reclama los derechos de la intuición como algo *originariamente* distinto de lo intelectual, sin rebajarla pues a *cognitio confusa (KrV*. B 61-2/A 44). Y frente al «buen Berkeley», lo entregado mediante esa intuición es elevable *a cognitio* (sea *a priori* o empírica): es aparición (de algo real, pues), no mera apariencia (B 71). Ahora bien, se trata de un *intuitus derivativus*, no *originarius*, o sea no es una intuición intelectual (B 72). Cf. también A 252 y B 307. <<

[15] El contexto sugiere que este párrafo debiera estar ubicado más bien a continuación del párrafo siguiente, como inciso, ya que después se para a consideraciones globales sobre la doctrina del idealismo del espacio y el tiempo. El problema del doble yo (empírico y trascendental), de la autoafección y la autoconciencia será tratado enseguida (*infra*, pp. 30-32) más por extenso. <<

[16] Para Kant, precisamente la doctrina de la idealidad del espacio y el tiempo (establecida firmemente por vez primera en la *Diss*. de 1770: S. III §§ 13-15; II 398-406) garantiza la realidad empírica de los fenómenos (*vid*. A 367 s. y la *Refutación del idealismo*: B 274-9; y en la *Vor*.: B XXXIX/XL). El problema sigue siendo el del estatuto *derivado* de nuestra sensibilidad: yo soy consciente de mí en el tiempo; para ello necesito de la *persistencia* de lo dado en la percepción; tal persistencia no es un rasgo del tiempo, sino lo que hace aparecer a éste como intuición. Cosas (como fenómenos), intuición y yo son *cognoscibles* sólo a través de la persistencia en el cambio. Ahora bien, la persistencia no compete al concepto de *materia* (B 18). ¿De dónde surge, pues? ¿Está aquí la raíz del tiempo mismo, como sospechó Schelling? *Vid*. al respecto mi *Kant: la expresión del mundo como terapia del espíritu*, CONTEXTOS III/6 (1985), 7-28. <<

[17] *Erscheinung*, en un sentido lato, es un «objeto indeterminado de una intuición empírica» (*KrV*. B 34/A 20). Es indeterminado porque, como se ha leído tres párrafos atrás, determinar es juzgar sintéticamente, y del fenómeno así considerado lo único que sabemos (y es mucho) es que es objeto (*Gegenstand*), e. d. algo adecuado a nuestra disposición intelectual y sensible. *Phaenomenon* es el *Erscheinung* «pensado como objeto en conformidad con la unidad de las categorías», y se opone al *noumenon*, supuesto objeto (si cupiera hablar entonces así) de una intuición intelectual (A 249). Kant no es muy fiel a la distinción; en general, *Erscheinung* apunta más, por su significado preciso («aparición»), a la remisión a una Cosa incognoscible (: no habría «*Erscheinung* si no hubiera algo que apareciera allí [*da erscheint*]» B XXVII). Por el contrario, el término de origen griego no remite en puridad a nada: no es una operación, sino *lo que se* muestra; son las cosas, tal como nos aparecen. Es lamentable —pero apenas evitable, dado el uso bien establecido— la versión española usual de *Erscheinung* por fenómeno, ya que se pierde la idea de remisión y la de acción (darse a ver algo). Resulta así un término demasiado «reificado». <<

[18] Orig.: *Apparenz, oder Schein*. La diferencia es aquí mínima; si acaso, el latinismo —por ser término extranjero— tiene más carga peyorativa (*vid*. XV 701-702). Sobre *Schein. vid. KrV*. B 349/A 293 s. y espec. *Anthr*. §§ 13-14 (VII, 152-3). Importante es advertir que para Kant no hay engaño de los sentidos (*species, apparentia*), sino falta del entendimiento (*o. c*. § 11; VII, 146) y, más exactamente, del juicio (*KrV*. B 350/A 293). *Cf*. mi *La ilusión y la estrategia de la razón*, ya citado. <<

[19] Lo que Kant pensaba en esta época sobre el idealismo no deja dudas sobre la desazón que debió experimentar al «descubrir» a sus amigos hipercríticos. En el semestre de invierno 1792/93 había dictado: «El idealismo es una suerte de cáncer en metafísica que hasta ahora se tenía por incurable» (*Met. Dohna* XXVIII-2,1; 681). <<

[20] Sobre la intuición interna *vid. KrV*. (B 51/A 34). El propio Kant la califica de paradójica en el § 24 de la Deducción: B 152 s. Específicamente, *vid*. B 471/A 443, donde se afirma la indivisibilidad conceptual de todo objeto gracias a la proyección del sujeto como Objeto (autoconciencia): «Pues en vista de sí mismo es todo objeto unidad absoluta». Del problema de la autoafección pende, pues, la consideración de todo *Gegenstand* como *Objekt*: aquí se inicia la problemática de la *composición (Zusammensetzung)*, cada vez más importante desde 1790 (*Liber eine Entdeckung*…). <<

[21] *Cf*. una formulación paralela en *O. p*. XXII, 22 (tr. 494) y la carta a Hertz de 26-5-1789 (XI, 52). <<

[22] Orig.: *beyzulegen*. El término y el contexto (criterio de demarcación entre el hombre y el animal por la *atribución* del yo) hace sospechar la influencia del discípulo disidente J. S. Beck, que pretendía deducir el sistema a partir de la unidad sintética de la apercepción, entendida como «atribución originaria» (*ursprüngliche Beylegung*: carta a Kant de 17-6-1794; XI, 509). La sospecha se convierte en fuerte presunción si atendemos al *O. p.* (que ilumina muy bien igualmente nuestro pasaje): «Que no podemos captar nada más que lo hecho por nosotros mismos. Pero previamente debemos hacernos a nosotros mismos: el originario representar de Beck» (XXII 353; tr. 360). A esto «hecho» alude el inmediato *selbstgemachte*, correspondiente a los conceptos *factitii* cartesianos, pero que Kant extenderá a intuiciones (puras) e ideas. <<

[23] Propiamente dicho, ni el Yo ni los objetos son Cosa (*Sache*), sino justamente fenómenos. Una corrección puntual a esta anotación se halla en *O. p*. XXII, 22 (tr. 494): «Sintéticamente *a priori* no podemos alcanzar ningún otro conocimiento… que el del Objeto como fenómeno, y no como la cosa (*Sache*) misma.» Una precisión capital al respecto se da en la adición final a la introducción del capítulo sobre los paralogismos hecha en la segunda edición de *KrV*.: «Lo que constituye el Objeto no es la conciencia del yo *(Selbst) determinante*, sino sólo la del yo *determinaba*, es decir, de mi intención interior» (B 407). <<

[24] Kant tiene gran cuidado en no sustancializar al Yo (sería caer en el primer paralogismo): lo *sustancial* no es una idea de la razón trascendental, sino «el concepto del objeto en general, que subsiste en la medida en que en él se piensa meramente el sujeto trascendental despojado de todo predicado» (*KrV*. B 441/A 414). *Cf. Prol*. § 46 IV, 333. *Vid*. en cambio Wolff, *Ontología* §§ 790, 792, 832. <<

[25] *Cf*. la *Estética*, de *KrV*. § 6 y espec. B 50/A 34: «El tiempo es la condición formal *a priori* de todos los fenómenos en general.» Y poco después (B 51/A 34): «Todos los fenómenos en general, e. d. todos los objetos de los sentidos son en el tiempo y están (*stehen*) necesariamente en relaciones del tiempo.» Estas relaciones (serie, contenido, ordenación y omnitud del tiempo) están a la base del esquematismo (B 184-5/A 145). <<

[26] De nuevo, aparece el problema de la autoafección: que el yo sensible esté determinado por el Yo intelectual no significa que haya *dos* yoes (*vid*. dos párrafos atrás), contra E. Adickes, *Kants Lehre von der doppelten Affektion unseres Ich…*, Tubinga, 1929 (esp. 33-5). Kant confiesa, desde luego, la dificultad, incluso la aparente contradicción de que debamos «comportarnos como siendo pasivos frente a nosotros mismos» (*KrV*. B 153). Pero no hay tal pasividad: la afección interna es resultado de la síntesis trascendental de la imaginación (B 153-4). No es que lo dado en el sentido interno venga enlazado de *suyo* (¿qué sentido tendría esto?) en la conciencia, sino que es el entendimiento el que, al ser afectado por lo diverso dado en la forma del tiempo, *produce a la vez* ese enlace. Se trata de un quiasmo *simultáneo* (otra vez reaparece la cuestión de la permanencia): la afección sólo puede *darse* en una síntesis, que ya de antemano (*a priori*, pero *simul* en el tiempo) posibilita la afección misma: se trata de una y la misma *espontaneidad* operando a dos niveles (síntesis empírica de la aprehensión y síntesis intelectual contenida en la categoría pura). *Cf*. Patón, *Kant's Met. (o. c*. I, 537). Bastará un desequilibrio en favor del Yo puro para que el sistema se convierta en idealismo. Kant había señalado que el tiempo es *permanente* e inmutable (*unwandelbar und bleibend*: B 183/A 144), pero en el mismo *Esquematismo* afirma «que yo engendro (*erzeuge*) el tiempo mismo en la aprehensión de la intuición» (B 182/A 143). <<

[27] Orig.: *Zusammengesetzten*. Quizá la concesión más importante de Kant a los amigos hipercríticos a partir de 1790 es la ascendente importancia del concepto de *compuesto* (y de su correlato, la composición) como concepto *básico* de toda categoría. Naturalmente, corresponde este concepto al objeto trascendental de la primera edición de *KrV*. (A 250 s.), igual que el de composición recuerda la *síntesis* (B 102/A 77). Pero la insistencia en la raíz *Setzung (positio)*, de la que depende nada menos que el *ser* de la cosa (*cf*. al respecto M. Heidegger, *La tesis de Kant sobre el ser*, en *Ser, verdad y fundamento*. Caracas 1975[2], esp. 115), y la derivación posible de la *Setzung* a partir de la *Selbstsetzung* (autoposición), hace inclinar la balanza del Kant crítico hacia los pródromos del idealismo, lo cual representa paradójicamente una cierta vuelta al leibnizianismo wolffiano (*vid. Refl*. 4396 (1771?): «Lo que está puesto en sí mismo, existe.» XVII, 531), pero no por aceptar la simplicidad de las mónadas, sino por reducir ésta al Yo, pensado en 1790 como concepto negativo, pero necesario para la razón [porque es la Razón misma, dirá enseguida el idealista], Fuera de eso, «incondicionado en favor de toda composición», no hay más que *compuestos* en el mundo natural corpóreo (*Über eine Entdeckung…* VIII 209; tr. 53). *Cf*. al respecto las muy significativas cartas de Kant a Beck (1-7-1794; XI, 515) y a Tieftrunk (11-12-1797; XII, 222: «El concepto de *compuesto* en general no es una categoría particular, sino que está contenido (como unidad *sintética* de apercepción) en todas las categorías.»). <<

[28] Respecto al trazado (descripción) del espacio —llevar a cabo sintéticamente un determinado enlace de lo dado variada y múltiplemente— *vid. KrV*. B 138 y la muy importante nota de B 155, que refiere tal movimiento *trascendental* a la filosofía y no (sólo) a la geometría (adviértase que el tema aparece sólo en 1787, quizá para compensar la primacía del tiempo —esquematismo—. La temática se desarrollará ampliamente en *O. p*. tr. 3.ª p., c. 1.º, p. 439 s.). Respecto al tiempo (representado como una recta real), *vid*. B 50/A 33. <<

[29] Referencia a la tabla categorial. *Cf. KrV*. § 10, esp. B 105/A 79 s. y *Prol*. § 39. La referencia a Aristóteles (*praedicamenta* y *postpraedicamenta*) es más detallada en *Prol*. § 39; IV, 323. <<

[30] Por falta de este paralelismo entre la función judicativa (lógica) y la categorial, el uso empírico del entendimiento descansaba en los racionalistas en un *deus ex machina*. Una acusación explícita a Crusius —de resonancias cartesianas: «espíritu de la verdad o padre de la mentira»— se da en *Prol*. § 36; IV, 319 n. <<

[31] En Rink: *von dem andern*. No creo necesaria la corrección de Vorländer y *Ak.: von den andern*. Se entiende bien la contraposición: «ejemplos de los primeros/ejemplos del otro [tipo]». <<

[32] Kant admite una transición —subjetiva— de los conceptos de la naturaleza al concepto de la libertad (única «cosa» suprasensible constatable como *hecho). Vid. KU.* 175, 179, 195, 196 (tr. 73, 77, 95 —alusión al abismo (*Kluft*) entre lo suprasensible y los fenómenos—, 96, 97). También en *EE*. XX 241, 244, 246. Una exhaustiva tabla de los modos posibles de *Übergang* ha sido confeccionada por Lehmann al final de su edición de *O. p*. (XXII, 729-33). En nuestro texto no se trata de una transición, sino de una ampliación, lo que supone un paso a lo trascendente (*Überschritt*). <<

[33] El concepto de *salto* salta a la discusión filosófica de la época con la enérgica intervención de Jacobi en su *líber die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn M. Mendelssohn* (Breslau, 1785). Espec. p. 27: «Creo en una causa (*Ursache*) inteligible y personal del mundo… Me ayudo mediante un *Salto morale* desde la cosa (*Sache*).» Kant conocía y estimaba las *Briefe*, a las que cita en *IVas heisst: Sich…?* VIII 134, n. <<

[34] Sobre los *territorio, vid*. las dos *Introd. a KU*, espec. la primera (*EE*. XI) y, de la segunda: *KU*. II, III y IX. <<

[35] *Wissenschaftslehre*. El término no aparece en ninguna obra publicada por Kant. Sí se halla en la *Logik-Jäsche* (con alusión a Fichte —sin nombrarlo— y cita de la *Grundlage* de 1794): IX, 7. También aparece con sentido polémico en *O. p.* XXI, 207 n. (tr. 210). Si atendemos al paralelismo histórico-sistemático seguido por Kant, resulta espectacular esta «degradación» de Fichte al seno del racionalismo (al fin, la acusación de *Logik* es que esa ciencia pretende fundamentalmente el saber no sólo según la forma, sino también en su contenido). Pero al final de su vida escribe Kant el título (y sólo el título) de una «Filosofía como Doctrina de la Ciencia establecida en un sistema completo por», dejando sin escribir el nombre del autor (¿por odio a Fichte, cuyo nombre no quería escribir, o más presumiblemente por intención de competir con éste?). *Vid. O. p.* XXI, 155; tr. 698. Kant habla en cambio —pero ya en 1796— de una *Wissenslehre* (doctrina del saber) que correspondería a la parte teórica de la Filosofía (*Verkündigung des nahen Abschlusses*… VIII, 420). <<

[36] Kant contrapone explícitamente *Weisheitslehre* y *Lehre des Wissens (Verkündigung*… VIII, 421; ver nota anterior), advirtiendo sobre la imposibilidad *teórica* de reducir la primera a la segunda. Esta trata de la *verdad*; aquélla, de la *veracidad*. Sobre la *Zweifellehre, vid. supra* n. 25 y 30 del Prólogo de Kant. <<

[37] Está claro que, como apunta el editor Weischedel *ad loe*., el título está aquí erróneamente repetido (*vid. supra*, orig. 264). Weischedel conjetura que las dos secciones anteriores podrían pertenecer a otro lugar del *Ms*. perdido; ya hemos apuntado otros posibles desplazamientos (*vid*. nota 15). <<

[38] *Cf*. al respecto *Logik-Jäsche, Einl*. V (esp. IX, 33), donde Kant alude —sin más esclarecimiento — al grave problema de que la intuición debe estar a la vez en la materia y en la forma del conocimiento (allí como intuición formal, aquí como forma de la intuición). También *habla* Kant de ello —sin probarlo— en B 160 (espacio y tiempo no son sólo *formas* de la intuición sensible, sino también *intuiciones, i. e*., determinaciones de la *unidad* de lo múltiple), remitiendo a la *Estética trascendental* (en vano, pues como ya advirtió De Vleeschauwer, *op. cit*. III 239, la *Est*. da cuenta solamente de su carácter de formas). Aquí se halla posiblemente el origen de la desviación de Beck: si son funciones de *unidad*, no pueden ser sensibles (por *a priori* que sean representadas), y deben entrar en la *Deducción*, sin limitarse a dar de ellas una mera *Erörterung (vid. supra*, nota 10). <<

[39] Cf. supra, *nota 8*. <<

[40] Vid. *Logik-Jäsche*, I, s. 1. Sobre el concepto de *Etwas* («algo») y el problema de la abstracción *vid*. espec. § 6, A.l (IX, 95). Es importante hace notar que Kant invalida la distinción entre concepto universal, particular y singular (aunque en *KrV* hable de los conceptos de espacio y tiempo). Sólo su *uso* admite tal división (§ 1, A.1; IX, 91). <<

[41] *Cf. KrV., Von dem Schematismus*… B 176/A 137 ss. Altamente recomendable al respecto es M. Heidegger, *Kant y el problema de la metafísica*, México, 1981^{2} (esp. §§ 19-23; p. 82-102). <<


[42] En Rink: *die sie der Natur. Ak*. aventura con razón (aunque respeta el texto) la lectura: *die es* [*sc. das Erkenntniss*] *der Natur*. He seguido esta versión. <<

[43] Naturalmente, Kant se inclina por la segunda alternativa: son las categorías las que —por parte del entendimiento— «contienen los fundamentos de posibilidad de toda experiencia en general» (*KrV*. § 27, B 167). Tal es justamente el resultado de la deducción trascendental. <<

[44] En Rink (respetado por *Ak.): enthält sie*. Sigo la corrección aventurada por Lehmann: *enthält es* [sc. *das Erkenntniss], Vid*. nota 42. La confusión se debe posiblemente al cambio indiscriminado de géneros para *Erkenntnis* (femenino o neutro) en Kant (*vid*. mi nota 43 a la 2.ª p. de la edición de *O. p.*. p. 421). <<

[45] La pregunta no es nunca planteada de esa suerte en Kant, que se cuestiona más bien por la posibilidad de juicios (o proposiciones) sintéticos *a priori*. Un cierto antecedente cabe encontrar en *Prol*. § 36. Aunque la pregunta es allí: *Wie ist Natur selbst möglich?* (IV, 77), el sexto párrafo del § empieza: «La posibilidad de la experiencia en general es, por tanto…» (IV, 78). En todo caso, el dualismo kantiano impediría la radicalidad de preguntarse por la posibilidad de la experiencia *qua talis*; a lo más cabe la pregunta por la posibilidad de la experiencia *posible*, o sea, por «la *posibilidad de la posibilidad de la experiencia» (O. p*. XXI 76; tr. 665), pues el filósofo trascendental no se precia de «explicar la *posibilidad de las cosas» (ib.)*. <<

[46] En Rink: *nicht anhebe*. Vorländer propone en su edición (1905) leer *anhebe*, omitiendo la negación (en concordancia con el famoso inicio de la *Intr*. de *KrV*. «Todo nuestro conocimiento empieza (*anfange*) con la experiencia», B 1). También *Ak*. sigue esta lectura, a pesar de De Vleeschauwer, *op. cit*. III 473, n. y Manganaro, el editor italiano. Aunque sigo la lectura de *Ak*., creo que la confusión está en el (perdido) *Ms*. mismo: la pregunta por la posibilidad de la experiencia (*vid*. nota anterior) y la sustitución de *anfangen* por *anheben* («levantar algo del suelo») inclina a favor de *nicht anhebe*. La mención siguiente (se trata de una *quaestio facti*) inclina en cambio a favor de la corrección. Conjeturo que aquí se esconde algo más que una preferencia filológica (basta apreciar la cercanía entre *anheben* y *aufheben*). Sobre la famosa distinción *facti/iuris vid. KrV*. § 13 (B 116/A 84). <<

[47] En Rink: *Realism*. Parece, desde luego, correcta la versión: *Rationalism*, ya propuesta por Hartenstein y seguida por Lehmann. Está claro que Kant contrapone siempre empirismo a racionalismo (Epicuro/Platón: *KrV*. B 499/A 471; Leibniz/Locke: B 327/A 271, entre otros lugares). Ver además dos párrafos después, *ad fin*. <<

[48] Sobre la costumbre (*Gewohnheit*) y en alusión directa a Hume, *vid. KrV*. B 127. <<

[49] Orig.: *Zusammenhang*. El *locus classicus* es la síntesis de la reproducción en ja imaginación, dentro de la deducción trascendental, aunque el término allí usado es: *Verknüpfung* (conexión). *Vid. KrV*. A 100. En la antítesis de la tercera antinomia se habla de la posibilidad de «una experiencia omnímodamente coherente (*zusammenhängende*)» (B 475/A 447). La *Zusammenhang* corresponderá en la *Tópica* de las fuerzas motrices al momento de *relación (O. p*. XXI, 404, 288; tr. 83, 142): es el resultado del dinamismo general ínsito en la naturaleza, correlato de la formación del mundo de la experiencia mediante el efecto del entendimiento en la sensibilidad. En los *MA* corresponde aún a la *Dinámica*, y se sigue de la fuerza de atracción (IV, 526). <<

[50] Esta expresión (*was ist das für eines*?), intraducible literalmente a otro idioma, es utilizada por Hegel en una famosa *Anm. (WdL*. I, s. 1.ª, c. 3, A. b); 11: 88] para explicar la idealidad del «ser para uno». En nuestro caso, Kant no pregunta por la subsunción del Principio bajo una clase general, sino que se cuestiona la naturaleza de *ese* Principio, que es tal en cuanto apropiado *para* posibilitar la experiencia: aquí la cosa y la función coinciden. No en vano hace coincidir Kant el concepto de «compuesto» y el producto de la unidad de apercepción (*vid. supra*, n. 27). Sólo que para Kant (contra Hegel) coincidencia *no* es identidad. <<

[51] Recuérdese que *sensorio* e *impressio* no tienen exactamente el mismo sentido (*vid. supra*, n. 11). En términos muy similares a los del pasaje habla Kant en *KU. Einl*. Vil (V, 189; tr. 89). Aunque reconoce allí que la *Empfindung* expresa lo subjetivo de nuestras representaciones (y en ello se diferencia de la *impressio*, que alude a una causa desconocida y ajena a nosotros), añade que «expresa propiamente lo material (lo real)» de las cosas. Hasta lingüísticamente se aprecia aquí el juego entre «expresión» e «impresión», juego aceptado pero no explicado por Kant. <<

[52] El punto no está claro en el propio Kant. En la división general de *Vorstellung (KrV*. B 376/A 320) se dice que *perceptio* (o sea, *Wahrnehmung*) es el enlace de la representación con la conciencia. Una especie del género *perceptio* sería la *sensatio* (otra la *cognitio*). Aquí, sin embargo, se dice que la percepción es la sensación con conciencia (cosa confundente: ¿acaso habría sensaciones sin conciencia? *Cf*. el cap. I de *PhäG* de Hegel). En B 147 se afirma de forma más cauta que las percepciones son «representaciones acompañadas de sensación». <<

[53] A disipar esta duda dedicó Kant —en la segunda edición de *KrV*.— la *Refutación del idealismo* (B 274 s.). *Cf*. también *Prol*. IV, 288 s.; sin embargo, y por lo que respecta a la importancia de la existencia del mundo exterior en *metafísica*, Kant mantuvo hasta el final (para evitar la conversión de la teleología física en teología y la consiguiente degradación de ésta: Dios como garantía *para* explicar algo) la *suspensio judicii*: «¿Y si el sistema idealista… fuera el único pensable para nosotros? La ciencia nada perdería en este caso» (*O. p*. XXI, 88; tr. 671). El origen de esta *epoché* es más racionalista que idealista. *Vid*. Malebranche, *Recherche de la vérité*, VI, 2, vi: «No es *en absoluto necesario* examinar si hay realmente ahí fuera seres que correspondan a las ideas, porque nosotros no razonamos sobre esos seres, sino sobre sus ideas.» <<

[54] Sobre el noúmeno, *cf: KrV. Analítica de los principios*, c. III y esp. A 253, así como *Prol*. §§ 32-34, IV 314-317. <<

[55] El principio de razón suficiente aparece agazapado en Kant (para evitar cercanías con el racionalismo, que un Eberhard no dejó de percibir) como Principio supremo de los juicios sintéticos (B 193/A 154 s.). De su importancia capital da fe B 246/A 200-1: «El principio de razón suficiente es el fundamento de la experiencia posible.» La modificación *trascendental* de Kant (y lo que le distancia del racionalismo) es la inclusión del *tiempo* en ese principio. El wolffiano «Todo lo que es tiene su fundamento», «no es válido [*es nicht geht*]» (*Met*. L_2 XXVIII-2,1; 551). Se transformaría entonces toda cosa en consecuencia (*Folge*). En su lugar hay que decir: «Todo lo que acontece [*geschieht*] tiene un fundamento»; no se refiere, pues, a los conceptos, «sino a los sentidos» (*ib*.). La prueba del principio (hasta ahora *crux philosophorum*, según Kant) sólo puede realizarse «por la relación de los conceptos en referencia a una experiencia posible» (*ib*.). El apartado A de la s. I de la *Respuesta a Eberhard* está dedicado a esta problemática. Allí distingue Kant entre el valor *lógico* del principio de razón (derivable en este caso del principio de contradicción: concesión a Wolff y Baumgarten) y el valor *trascendental* (material) del principio. Kant insiste repetidamente en este caso sobre la adición de *zugleich* en el principio (VIII, 196-198; tr. 35-37), lo que constituye una preciosa indicación sobre la estrecha conexión de éste con el Principio de los juicios sintéticos [*cf*. *KrV*. B 191-2/A 152-3 y B 197/A 158: «Las condiciones de *posibilidad de la experiencia* en general constituyen al mismo tiempo (*zugleich*) las condiciones de *posibilidad de los objetos de la experiencia*»]. Remito sobre el tema a mi *Teleología y corporalidad en el último Kant*, en *Estudios sobre Kant y Hegel*, Salamanca, 1982, esp. 78-9. <<

[56] Sobre esta famosa clasificación (el criterio cartesiano) *vid. Logik-Jäsche. Einl*. V (esp. IX, 33-35). *Clara* lo es una representación con conciencia; *oscura*, sin ella. *Distinta* es la representación en la que somos conscientes tanto de ella misma en su integridad como de lo múltiple contenido en ella. *Confusa* es denominación rechazada por Kant (prefiere *indistinta*, pues lo opuesto de la confusión no es la distinción, sino el orden). <<

[57] Importante al respecto es la definición de *ens a se* en *Met*. L_2 (XXVIII-2,1; 571): «*Causa*, en tanto no *causatum alterius*, es *independens. Ens independens est a se*. No se llama *ens a se* porque deba ser a partir de sí mismo, sino porque existe sin causa.» En el *O. p*. (XXII, 411; tr. 518) se recuerda la distinción (de origen próximo, wolffiana) entre *ens a se y ens per se*. Este último *«est existens quod non est determinatio alterius (oppositum inherentiae)» (cf*. también XXII, 33; tr. 507). La cosa en sí (o más bien su concepto) es *ens per se* (XXII, 412; tr. 519-20), de modo que en absoluto reniega Hegel de su procedencia kantiana cuando exige de la cosa que sea *en* y *para* sí. <<

[58] El presunto metafísico es naturalmente el odiado Eberhard, cuyo «arrogante tono de charlatán» no puede sufrir Kant (Carta a Reinhold de 12-5-1789; XI, 33). La referencia de este pasaje es *Über eine Entdeckung*… VIII, 193 (tr. 29). *Cf*. también VIII, 208 (tr. 52). <<

[59] Sobre las mónadas (sujetos simples dotados de facultades de representación), *vid. KrV*. B 322/A 266, B 330/A 274, B 340/A 283; la monadología es tildada de *atomística* trascendental en B 468/A 440 s. <<

[60] *Cf. Deutlichkeit* (1764), II, 279, y la *Monadología physica* (1756), I, 478; la posición crítica está ya claramente aplicada a la física en los *MA* (Teor. 4 de la *Dinámica*, Obs. 1 y 2; IV 504 s.), en donde ataca Kant sus propias posiciones precríticas (bajo la figura del «monadista»). <<

[61] Las acciones de la facultad autoactiva del conocimiento respecto a todo concepto empírico son la *apprehensio* (obra de la imaginación), la *apperceptio comprehensiva* y la *Darstellung* (*exhibitio*) en la intuición del objeto correspondiente al concepto apercibido. Sólo entonces hay verdadero conocimiento, *i. e.*: juicio *determinante* (*EE*. XX, 220). Hay aquí un claro desplazamiento hacia la primacía de la construcción (exposición) del concepto en la intuición en comparación con la triple síntesis de 1781, esp. por lo que respecta al tercer momento (en *KrV.-A*, «Síntesis de la recognición en el concepto», A 103 s.). El cambio se ve muy bien en 1786 (*Prol*. de *MA. passim*). <<

[62] *Cf. infra* la última *Observación marginal* (p. 146). La simbolización (coherentemente ligada con el tema de la *Darstellung, vid*. nota anterior) está tratada en *KU*. § 59 (V 351-2; tr. 260-1). Toda *subiectio sub adspectum* (exposición) puede ser: esquemática (es el caso tratado en *KrV*.) o *simbólica*, cuando se trata de un concepto sólo por la razón pensable y del que no cabe intuición adecuada, aunque el proceder de la facultad de juzgar sea *análogo* al observado en el esquematismo (por la forma de reflexión, pues): cabe entonces una representación simbólica por analogía (intención subjetiva). Con menos refinamiento y detalle —y hasta con animadversión— Kant había rozado ya el tema (de tanta trascendencia para el movimiento romántico) en *KrV*. B 598/A 570. <<

[63] *Cf*. al respecto (aparte de lo indicado en nota anterior) la Nota I del § 57 de *KU* (V 342-3; tr. 250-1), en donde se distingue entre ideas *estéticas* e ideas de *razón*, las primeras pueden servir de símbolo para las segundas (ejs. en § 59; V 352; tr. 262) mediante la analogía de la reflexión. Nietzsche llevará al extremo esta idea en *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral* (tr. esp.), Valencia, 1980). Si «fundamento», «dependencia», «fluir», «sustancia» son expresiones simbólicas, ¿por qué no seguir, hasta afirmar que todo concepto es una metáfora desgastada, de olvidado origen? <<

[64] La mejor definición de «analogía» se da en *KU* § 90 (V 464, n.; tr. 383-4, n.): «identidad de relación entre fundamentos y consecuencias (causas y efectos)… con precisión de la diversidad específica de las cosas o cualidades en sí que contienen el fundamento de consecuencias semejantes». Se trata, pues, de la *analogia proportionalitatis*. También en *Prol*. § 58 (IV, 357): «Perfecta semejanza de dos relaciones entre cosas enteramente disímiles.» (Kant no tiene derecho a hablar de «cosas», ni a afirmar su desemejanza. De ahí la superioridad de la definición *de KU). Cf*. también la analogía en el respecto silogístico («de la *particular* semejanza de dos cosas, concluir en una semejanza *total*, según el Principio de la *especificación*». *Logik-Jäsche* § 84. IX, 133 <<

[65] En Rink: *bestimmen und kein*. Sigo la corrección de *Ak.: bestimmen, kein*, que establece con más sentido una ilación. De seguir la primera lectura tendríamos: «Por no determinar… objeto alguno y no constituir conocimiento.» <<

[66] *Cf*. Leibniz, *Specimen calculi universi*. Gerhardt (*Phil. Schr*.) VII, 219. Indiscernibles son aquellas cosas «quae invicem substituí possunt salva veritate». Dos cosas reales no pueden ser indiscernibles (e. d. distintas numéricamente pero idénticas conceptualmente). *Cf*. también *Monad*. § 9. El principio deriva del de razón suficiente: «Sequitur etiam huic *non dari posse in natura duas res singulares soto numero differentes*» (Couturat, *La logique de Leibniz* 228, n. 2). Por último, en los *Nuevos Ensayos* (II, c. XXVII, 1; ed. Echevarría, p. 269) aparece la famosa imagen del sabio buscando en vano dos hojas iguales por los jardines de Herrenhausen. El principio es criticado (por lo que hoy llamaríamos figuras enantiomorfas; en Kant, *contraparte incongruente*) en la *Nova Dilucidado* (1755) Prop. XI, 2 (I, 409-10) y, sobre todo, en el fundamental opúsculo *Von dem ersten Grunde des Unterschiedes der Gegenden im Raume* (1768), esp. II, 382-3. Un tratamiento crítico del tema se da en la *Observación a la Anfibología (KrV*. B 337/A 281 s.). <<

[67] *Vid. supra* p. 35. <<

[68] *Cf. MA-Vor*., y espec. IV, 467. En IV, 471 se niega la posibilidad *real* de una psicología racional (porque el tiempo tiene una sola dimensión, de modo que no admite construcciones en él, y porque la introspección altera el estado anímico observado). De modo que sólo es factible una *physica rationalis* (y su «ciencia media»: la *Transición* de la metafísica a la ciencia natural). <<

[69] La división comentada en la nota anterior y la aparición ahora de la teología permite una clara remisión a la *Arquitectónica* de *KrV*., en donde se divide el sistema de la metafísica en: *I. Ontología. 2. Fisiología racional. 3. Cosmología racional 4. Teología racional* (B 874/A 846). Claro está que se trata de una división dogmática. Tras la crítica sólo quedan la ontología (analítica trascendental), la fisiología (metafísica de la naturaleza y ciencia de la transición) y ético-teología (la última ya no en respecto teórico; *vid. KU*. § 86). De la teología dice Kant que ella «es lo que proporciona interés a la metafísica: el interés de la razón práctica; el conocimiento meramente especulativo nunca se habría impuesto los grandes esfuerzos que supone buscar una metafísica» (*Met. Dohna*. XXVIII-2,1; 690). <<

[70] El propio Kant dictó tal psicología, siguiendo el *Grundriss* de Feder. *Vid. Philosophische Enzyklopädie. Empirische Psychologie* (XXIX-1,1; 44-45). <<

[71] *Cf. supra*. nota 66. *Vid*. también *infra* (p. 182s.) el *Loses Blatt* G6. <<

[72] Sobre la armonía preestablecida, *vid. Monad*. §§ 79-80; *System Nouveau*… §§ 12-16; *Théod*. I, 66-66; *Eclaircissement du nouveau Systeme*… Gerhardt (*Phil. Schr*. IV, 493); *Considérations sur les Principes de vie*… Gerhardt (*Phil. Schr*. III, 539-555). Kant critica esa célebre hipótesis ya desde 1755 (*Nova Dilucidado*; Prop. XIII, *Dilucidado*, y espec. *Usus, 6*: I, 415). A la *harmonía* alude Kant (llamándola *sistema de preformación* de la razón pura, por «la presuposición de disposiciones predeterminadas») al final de la deducción trascendental (*KrV*. § 27. B 167-8). En la contestación a Ulrich (larga nota de *MA-Vor*.) muestra Kant claramente cómo su *deducción trascendental* debe entenderse como solución crítica del problema de la *harmonía*; aceptar tal hipótesis —dice— sería «un remedio mucho peor que el mal que debía combatir» (IV 476, n.). Por último, en la *Respuesta a Eberhard* se trata explícitamente del problema (sobre todo en lo concerniente a la relación entre el alma y el cuerpo), intentando disculpar a Leibniz y reconducirlo al problema crítico de la afección: «Ésta fue su opinión verdadera, aunque no desarrollada claramente» (VIII, 250; tr. 112). Kant *necesita* justificar a Leibniz como precursor, para salvar (siquiera sea subjetiva, reflexionantemente) el hiato entre los conceptos naturales y el de la libertad, conceptos que «deben ser pensados en armonía (como exige efectivamente la moral)» (*ibid*.). <<

[73] En Rink, *Rufen* («llamadas»). Ya corregido por Hartenstein y sancionado por *Ak*. La confrontación con los textos leibnizianos deja ver que se trata de grados o etapas. Toda la *Monadología* trata de esta ascensión continua. *Vid*. las tesis 1, 2, 3, 7, 8, 11, 14, 20, 63, 72, 82, 83. <<

[74] En Rink y *Ak.: Sinne, der der äussern*. Lehmann aventura con buen criterio la supresión de un *der*. Es doctrina común en Kant la pluralidad de objetos del sentido externo frente a la unicidad del objeto del sentido interno (el yo empírico). De lo contrario, y a riesgo de anacoluto (debiera estar en acusativo, no en nominativo), habría que leer: «el [objeto] de los sentidos externos…». <<

[75] Apoyándose en el paralelismo con el famoso pasaje de IV, 470 (una doctrina natural es tanto más científica cuanta más matemática posea), *Ak*. propone incluir: *soviet* («tanta»). <<

[76] *Vid*. *MA*. IV, 471 y *supra*. nota 68. <<

[77] *Cf. KrV*. B 578/A 550 y *MA-Vor*. IV, 471 («descripción natural del alma»), Kant dio clases sobre antropología (*vid*. XXVI, *passim*), a partir de las cuales extractó la excelente *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798): VII, 117-334. <<

[78] Aquí rompe Rink arbitrariamente el primer manuscrito, que continúa en los *Suplementos* n.º II (*infra*, p. 136). <<

[1] *Cf*. el *Pról*. a la segunda edición de *KrV*.: B XX-XXI; lo incondicionado no puede ser pensado sin contradicción *cuando* se toman los objetos por cosas en sí; tomados en cambio como fenómenos, la contradicción cae y la razón especulativa deja *sitio* a esa ampliación (que puede llevarse a cabo en el ámbito práctico). <<

[2] Ver nota 69 del primer *Ms*. De la cosmología no hay ciencia; pero sí cabe mostrar la dialéctica de ésta para, destruyendo las pretensiones cosmológicas, abrirse al tercer estadio: el de la teología (ética). *Cf*. *KrV*. I, 2.ª p., 2.ª div., c. 2: *La antinomia de la razón pura*. <<

[3] Propiamente hay *Inbegriff (omnitudo) sólo* del tiempo en *KrV. (vid*. B 185/A 145 y B 186/A 146: *aeternitas necessitas phaenomenon)*. Pero en la propia *Crítica* se alude a un paralelismo entre la restricción que de la realidad suprema hace la multiforme variedad de las cosas y la que del espacio infinito hacen las figuras posibles (B 606/A 578). El espacio *realizado* como *omnitudo complexus* tendrá ya un valor decisivo en *O. p*. XXII 81, 24 (tr. 537, 635). La alusión inmediata a espacio y tiempo como *Behälter* («continentes» o «contenedores») muestra hasta qué punto siguió preso Kant de la imaginería newtoniana (p. e.: el tiempo «fluye constantemente»; B 291; *Cf*. Newton, *Principia. Definitiones*. *Scholium* (Ed. Horsley II, 6; tr. Escohotado 228): «Tempus Absolutum… aequabiliter fluit»). <<



[4] Sobre las series descendente y ascendente *vid*. *KrV*. B 437/A 410 s. Las ideas cosmológicas se ocupan de la síntesis *regresiva* y proceden siempre *in antecedentia*. <<

[5] Es la *Solución crítica del conflicto cosmológico… (KrV*. B 525/A 497, B 535/A 507; esp. esta última página, cuya conclusión conecta con el interés presente en el pasaje comentado: «La dialéctica trascendental no abona el terreno del escepticismo, sino el del método escéptico»). <<

[*] Es falsa la proposición: El todo de toda condición en tiempo y espacio es incondicionado. Pues si todo está condicionado en el espacio y el tiempo (en el interior de éstos) es imposible entonces ningún todo. Así pues, los que aceptan un todo absoluto de meras condiciones condicionadas se contradicen a sí mismos, ya lo acepten como limitado (finito) o ilimitado (infinito); y, sin embargo, hay que ver al espacio, e igualmente al tiempo transcurrido, como un todo tal. <<

[6] Las dos primeras antinomias tienen a la base una síntesis *matemática* de los fenómenos (intentan el cierre incondicionado de la cantidad y la cualidad y apuntan a la construcción del *mundo: KrV*. B 446/A 418), y no se refieren a la *existencia*: su base es, pues, la composición de lo homogéneo (B 558/A 530). Las dos últimas tienen por base una síntesis *dinámica*, una síntesis de lo heterogéneo (*ib*.): intentan el cierre incondicionado de la relación y la modalidad (se refieren, pues, a la existencia), y apuntan a la exposición de la *naturaleza* como un todo dinámico. Son estas últimas las que dejan entrever un paso trascendente a la libertad y Dios. *Vid*. en general la *Observación final sobre la solución de las ideas matemático-trascendentales…* (B 556/A 528 - B 560/A 532) y la *Observación final sobre toda la antinomia* (B 593/A 565 s.). <<

[7] *Cf. KrV*. B 817/A 789 y *Logik-Jäsche*: IX 52 (*modus tollens*). <<

[8] Rink: *des Nichts*. Sigo la corrección aventurada por *Ak.: das Nichts* (en concordancia con *das Entstehen*: «el nacimiento»). De lo contrario habría que enlazar «mundo» con «nada», cosa de poco sentido. <<

[9] Kant distingue, como es sabido, entre *oppositio dialéctica* y *oppositio analytica* (lógica). En este último caso (regido por el principio de contradicción), si una proposición es falsa, la opuesta debe ser verdadera (p. e.: «en relación al espacio, el mundo es infinito o no es infinito»; pero que no sea infinito no implica que sea finito). En el primero, las dos proposiciones pueden ser falsas (p. e.: «el mundo es o infinito o finito [no-infinito]»). *Cf. KrV*. B 531/A 503 s. Ver en general para el resto del párrafo *Logik-Jäsche* §§ 46-50; IX, 116-7. <<



[10] En Rink: *doch frey*. Está claro que se trata de un error, ya corregido por Hartenstein y sancionado por *Ak*. Hay que intercalar necesariamente: *nicht* (*doch nicht frey*). <<

[11] *Cf. O. p.* XXI, 630 (tr. 177). En este caso se trata de un salto a lo suprasensible, motivado engañosamente por la finalidad externa (consideración de las fuerzas *técnicas* de la materia como si fueran fuerzas *arquitectónicas*). <<



[12] Se trata de la Técnica de la Naturaleza, que «no es sino una relación de las cosas a nuestra facultad de juzgar» (*EE*. VII; XX 221). *Cf*. también *KU*. § 79 (V. 416-17; tr. 331-2). <<

[13] *Cf*. *KU*. § 57, *Anm*. 1: una idea de razón es un concepto *trascendente*: y no proporciona conocimiento de objeto; un concepto del entendimiento es *inmanente*, y en todo caso *cabe* poner a su base una experiencia a él adecuada (V. 342; tr. 250). <<

[14] Cabe admitir una técnica de la naturaleza entendiendo su finalidad como *forma finalis naturae spontanea* (aquí las cosas, entendidas como fines, son juzgadas lógicamente por el juicio *reflexionante*, válido para investigar posibles enlaces causales en los objetos). Presentar esa finalidad como *intentionalis* sería pretender juzgar los fines por el juicio *determinante*, lo que lleva necesariamente a un uso trascendente de la razón. *Vid. EE*. IX, esp. XX, 235. Epicuro no conoce esa vía media, sino que «niega totalmente la diferencia entre una técnica de la naturaleza y la mera mecánica, y admite el ciego azar como fundamento de explicación» (*KU* § 73, V, 393; tr. 305). <<

[15] Es decir, consideramos los fines naturales *como si* fueran *Producten* de un arte, en los que la experiencia se adecúa a la causalidad de nuestra propia facultad (*EE*. IX; XX, 234). Sobre el *nexus finalis vid. KU*. §§ 10, 61, 65 (resp. V. 220, 236, 372; tr. 120, 270, 283). <<

[16] En Rink: *physisch-theologischen*. Sigo la corrección de Bueck y *Ak*., aunque la diferencia de sentido es mínima (de hecho, en la Ilustración alemana se habla normalmente de Físicoteología, hasta llegar a los extremos de un F. C. Lesser, que habla de *Lithotheologie* y *Testaceotheologie. Cf*. R. Ciafardone, *L'Illuminismo tedesco*, Turín, 1983, pp. 182-7). De Fisicoteología habla el propio Kant en una reflexión contemporánea (1790-1795). *Cf. Refl*. 6444; XVIII, 719, y en la *Met. Dohna* (XXVIII-2, 1; tr. 696). <<

[17] *Cf*. al respecto la famosa negación del *Newton des Grashalms* (es imposible un Newton que haga concebible la producción de una brizna de hierba por leyes naturales no *intencionales*) en *KU* § 75 (V. 400; tr. 314). La idea básica es la irreductibilidad de la naturaleza (*qua* todo dinámicamente organizado) a menudo (*qua* todo matemáticamente construido). *Vid. supra*. nota 6. <<

[18] Sobre el fin final *(Endzweck), cf. KU*. §§ 83-84 *passim*. <<

[19] En nota a la sec. I de *EE*. hace Kant una importante corrección a la distinción de 1783 (*GMS*) entre imperativos problemáticos y el imperativo categórico. Ahora los primeros son denominados técnico-prácticos y el último moral-práctico (XX, 197 s.). *Vid*. igualmente *KU. Einl. I* (V. 172; tr. 70); si el concepto determinante de la causalidad es natural, los Principios son técnico-prácticos; si es un concepto de libertad, los Principios son *moralisch-praktisch*. <<

[20] *Cf. KU.* § 87, y esp. nota (v 449, n.; tr. 367, n.): «Sólo del *hombre bajo leyes morales* podemos decir… que su existencia constituye el fin final del mundo.» Sobre el bien supremo trata abundantemente *KpV*, y esp. L. II, c. I y c. II, I, II, V-VII. *Cf.* esp. V. 115; tr. 163, donde se habla de «esa meta de todos los deseos morales, puesta por la razón a todos los seres racionales». <<

[21] Son los *conceptus factitii*, de que se trata en *Logik-Jäsche* IX, 93. El tema se radicalizará en *O. p.*, pues las ideas (auto) producidas engendran, a su vez, a la Razón misma. *Vid*. XXI, 29 (tr. 640: es muy importante notar aquí que Kant enlaza esa autoproducción con el *ens summum, suma intelligentia, summum bonum*), 34 (tr. 645: ideas de Dios, Mundo y Sujeto como enlace), 88 (tr. 672) y 93 (tr. 675: «Ideas subjetivas que la razón misma crea… apodícticamente, en cuanto que ella se crea a sí misma»). <<

[22] *Cf. Metaphysik der Sitten. Tugendlehre. Einl. II* (VI, 383): La doctrina de las costumbres es una autonomía de la razón práctica; la doctrina de la virtud es, además, una *autocracia* de ésta, e. d.: una conciencia de la facultad que, a partir del imperativo ético categórico, concluye rectamente respecto a la dominación de las inclinaciones que se oponen a la ley. La virtud es, pues, el grado máximo de moralidad posible para el hombre. <<

[23] *Cf. O. p*. XXII, 310 (tr. 322): «Dios sobre nosotros, Dios junto a nosotros, Dios en nosotros.» *Vid*. también *Reí*. VI, 124 s. Las tres ideas son el objeto propio de la metafísica *qua talis (KrV*. B 395, n. *KU*. § 91: V 473; tr. 393). <<

[24] Hartenstein y Bueck, seguidos por *Ak.*, añaden: *zu untersuchen haben*. Si seguimos a Rink habremos de leer: «Tendríamos que admitir [la cosa] y el modo en que se disponga…» Sobre el bien supremo y su relación con el *dogmatismo* (que habría descarriado a un Mendelssohn), *vid. Was heisst: Sich…?*, VIII, 138, n. <<

[25] Kant distingue entre el método escéptico seguido por él en la dialéctica, enderezado a indagar los fundamentos del juicio determinante (*suspensio judicii indagatoria*), y el escepticismo, que se niega, en todo caso, a juzgar (*suspensio judicii sceptica*) (*Logik-Jäsche*: IX, 74). El «verdadero filósofo» sigue el primer método. Interesante es también la distinción entre juicio *in dubio* e *in suspenso* (IX, 75). En este último caso hay siempre «interés por la cosa»; en el primero puede que no haya motivos que urjan a una decisión. *In dubio* se deja si haya hombres en la luna. *In suspenso*, si haya un Dios y una vida futura. <<

[26] Orig.: *Fürwahrhalten* (lit.: «tener por verdadero»). El *locus classicus* es, sin duda, *KrV-Vom Meinen, Wissen und Glauben* («Del opinar, saber y creer»): B 848/A 820 - B 859/A 831. *Cf*. también *KU* §§ 90-91 (V. 461-472; tr. 380-393) y *Logik-Jäsche. Einl*. IX (IX, 66-73). <<

[27] La voz «diverso» (*verschiedenen*) corresponde a adición de *Ak*., necesaria para el sentido. <<

[28] Sobre el valor de las hipótesis, *vid. Logik-Jäsche. Einl. X* (IX 84: «Una hipótesis es un *asentimiento del juicio acerca de la verdad de un fundamento en virtud de la suficiencia de las consecuencias*, o de modo más breve: el *asentimiento de una presuposición como* fundamento»). *Cf. KrV*. § 12; B 115. <<

[29] Ejemplos paralelos de comerciantes, con los que gustaba tratar el viejo filósofo, en *Logik-Jäsche. Einl. IX* (IX, 67-69, n.). <<

[30] El *Credo* kantiano no puede ser impuesto por reconocimiento exterior o interior, sino que es resultado de una libre aquiescencia. *Vid. KU*. § 91 (V 469, n.; tr. 389). *Cf*. también, sobre la voz *Fides, loc. cit*. V. 471, n.; tr. 392. Sin embargo, Kant no resiste la tentación de ofrecer un curioso «catecismo moral» casi al final de su *Metaphysik der Sitten* (VI, 480-4). <<

[31] Sobre la *Klugheit* (*prudentia*, pero en Kant siempre con el matiz peyorativo de «cálculo interesado», «astucia») *cf. GMS*. I (IV, 402-3; tr. 80-81). El paréntesis recuerda irresistiblemente la famosa *parí* de Pascal (*Pensées*, ed. du Luxembourg, 1951, 418): «Veamos. Como el caso de ganancia o pérdida es semejante [jugándose el destino a cara o cruz], si no tuvieras sino dos vidas por ganar en vez de una, todavía podrías ganar; pero si hubiera tres que ganar haría falta jugar (pues tienes necesidad de jugar), y serías imprudente —ya que te ves forzado a jugar— si no arriesgaras tu vida para ganar tres en un juego en que hay igual posibilidad de perder o ganar. ¡Pero hay una eternidad de vida y felicidad!». Las críticas del párrafo siguiente sobre la inconveniencia del cálculo de probabilidades respecto al bien supremo (garantía de coincidencia de moralidad y felicidad) deben entenderse, creo, como crítica a este juego de cara o cruz sobre el sentido de la vida. *Vid*. también (y aquí en un sentido literal) el film *Ma nuit chez Maud*, de E. Rohmer. <<

[32] Sobre la probabilidad, *vid. Logik-Jäsche. Einl. X* (IX, 81 s.). Kant distingue entre *probabilitas* (asentimiento desde fundamentos insuficientes, pero que están en mayor proporción con los suficientes que si se adujeran fundamentos [razones] contrarios) y *verisimilitudo* (asentimiento desde fundamentos insuficientes, pero mayores que los contrarios). En el primer caso, la razón de asentimiento es *objetivamente* mayor (pues cabe compararla proporcionalmente a la razón suficiente); en el segundo, esa razón es sólo *subjetivamente* mayor (sólo sabemos que tenemos *más* razones para afirmar una cosa que su contraria). <<

[33] Esta «posición» (*Standpunkt*), seguramente en competencia con Beck, el discípulo disidente, acabará configurándose como la cima (sólo esbozada) del sistema kantiano. Ver la 4.ª parte de mi edición de *O. p*. (esp. cap. 2.º; pp. 627-653). *Cf*. también la obs. 2 al § 3 de la s. I de la *Logik-Jäsche* (IX, 92-93), donde se enumeran las ideas del todo del mundo (*Weltganzes*), libertad. Dios, ciencia (idea arquitectónica) y humanidad (idea de una república perfecta). <<

[34] Sobre el concepto de «horizonte» (de tanta fortuna posterior en la fenomenología) *vid. KrV*. B 686/A 658 s. (referido a los principios de *homogeneidad, especificación y continuidad*. Kant señala que «todo concepto puede ser considerado como un punto que, en cuanto *Standpunkt* de un observador, posee su horizonte, e. d. una multitud de cosas representables desde el mismo y, por así decirlo, abarcables con la vista»). Más interesante, por tratar del concepto racional de la totalidad incondicionada, es el pasaje de la *Disciplina*, en donde se tilda a Hume de «geógrafo de la razón humana», engañado por la apariencia de superficie plana que tiene el conjunto de todos los objetos posibles y desatento al interés de la razón, que apunta «a lo que haya fuera de ese horizonte o, en todo caso, a su linea de delimitación (*Grenzlinie*)» (B 788/A 760). Kant ha comenzado el párrafo del pasaje comentado hablando del circulo y de «la línea que limita su circunferencia» (*Grenzlinie*), lo que indica la estrecha conexión de estos dos textos: ¡el plano se curva sobre sí mismo hasta cerrarse en circulo! ¿Cómo no recordar al respecto el famoso «círculo de círculos» del final de la *Lógica* hegeliana? *Cf. WdL* 12: 252. Naturalmente, todo el opúsculo *Was heisst: Sich im Denken orientiren?* se encamina hacia la línea que limita el horizonte: el *bien supremo* posible (VIII, 139). <<

[35] *Rel*. VI, 26-28 (tr. 35-37) enumera tres disposiciones: para la animalidad, para la humanidad [estadio de la *prudentia*] y para la personalidad. Sólo la última tiene por raíz la razón práctica y es fundamento subjetivo en vista de la idea de la ley moral: idea de humanidad, considerada de modo enteramente intelectual; ¡ésa era la idea que cerraba la enumeración de *Logik* IX, 93! *Cf. supra*, nota 32. <<

[36] *Cf. KU*. § 85 (V. 436-442; tr. 353-359). <<

[37] Conviene confrontar estos pasajes con la sec. sobre el *Prototypon transcendentale* de *Krv*. (B 599/A 571 - B 611/A 583). <<

[38] Sobre el argumento de la *posibilidad* en Leibniz, *vid*. esp. La Carta a Elisabeth de 1678 (Gerhardt, *Phil*. *Schr*. IV, 296 (y el importante opúsculo *Quod ens perfectissimum existit (ib*. VII, 261-2). *Cf*. también D. Henrich, *Der ontologische Gottesbeweis*, Tubinga, 1967 [2], y mi *Sentido del argumento ontológico en Descartes y Leibniz*, Pensamiento 42 (1986), 159-180. <<

[39] Tal falacia es justamente la subrepción consistente en tomar «la necesidad subjetiva de una cierta conexión entre nuestros *conceptos*, en favor del entendimiento, por una necesidad objetiva de determinación de las *cosas* en sí mismas» (*KrV*. B 353/A 297; subr. mío). El resultado es la apariencia trascendental, una ilusión inevitable. Es interesante señalar que el ejemplo con que Kant ilustra esta ilusión es el del *mar (vid. supra*, p. 7 y nota 2 al *Prólogo* de Kant). <<

[40] En la sec. sobre el *Prototypon (cf*. nota 37) afirma Kant (siguiendo el racionalismo leibniziano) la primacía de la posibilidad *real (perfectio)*: la negación sería sólo un concepto derivado (B 603/A 575); pero a continuación añade algo que ya podría considerarse hegeliano: la copertenencia de la negación y de aquello que niega toda limitación: «Todas las negaciones verdaderas no son entonces más que *limitaciones* [*Schranken]*, cosa que no podría decirse de ellas si lo sin limitación [*Unbschränkte*] (la suma total: *All*) no se hallara a la base» (B 604/A 576). Kant repite el término *All* (en referencia al spinozismo) al final del párrafo del pasaje comentado. Lo que el prusiano pensaba al respecto del judío (dejando aparte su probidad) suena a deseo muy interesado por deslindarse de las acusaciones vertidas por Jacobi. En carta a éste de octubre de 30-8-1789 (XI, 75-77) esp. 77, reconoce Kant que ese sistema es un ateísmo, pues la sustancia está allí privada de omnipotencia y sabiduría. Es más: ese sistema le «repugna». ¿Necesitaba Kant llegar realmente tan lejos? Quizá sí, pues su ética no está en absoluto lejos de la spinozista y pronto (en efecto, en 1793) podría ser él mismo acusado. *Vid*. el excelente estudio de A. Brachmann, *Spinozas und Kants Sittenlehre*. ARCHIV FUER GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE, XIV (1901), 481-516. <<

[41] Se trata de los dos argumentos leibnizianos del *ens perfectissimus* y del *ens necessarium. Vid supra*, nota 37. *Cf. KrV*. B 614/A 586, y confrontar con Wolff, *Theologia naturalis*, II, §§ 9-10, 14-22. <<

[42] Orig.: *schliesst*. Es adición de Hartenstein, seguida por *Ak*. <<

[43] *Cf. KrV*. B 622/A 594. En los juicios idénticos no cabe eliminar el predicado y conservar el sujeto: ello es contradictorio. Pero sí cabe suprimir (*aufheben*) a la vez sujeto y predicado. Así, en el concepto de *ens necessarium* (como en el de «triángulo»), suprimida su existencia queda suprimida la cosa con *todos* sus predicados. <<

[44] La necesidad (con su correlato: contingencia) es, en efecto, la tercera categoría de modalidad (*KrV*. B 106/A 80) y está a la base del tercer postulado del pensar empírico, en donde se exige la omnímoda determinación «de la conexión con lo realmente efectivo (*Zusammenhang mit dem Wirklichen)». (KrV*. B 266/A 218). Era la confusión racionalista (al menos según Kant) entre *Realität y Wirklichkeit (cf*. Wolff, *Theologia naturalis* II, § 5) la que parecía permitir el paso del *entis realissimi* al *ens necessarium*. Además, Kant recuerda que las categorías de modalidad no añaden nada a la determinación del objeto, «sino que se limitan a expresar la relación a la facultad cognoscitiva» (B 266/A 219). Así, la necesidad se refiere sólo al juicio, y no a la cosa (o al predicado del juicio) (B 621/A 593). <<

[45] Rink: *die Verknüpfung*. La corrección de *Ak. (durch Verknüpfung*: «por conexión», no «la conexión») es quizá innecesaria, sin embargo. Bien puede entenderse que el concepto de modalidad contiene sólo *la* «conexión de su representación…», y que es esta conexión la que constituye la referencia al Objeto. <<

[46] Leer este pasaje a la luz del *Loses Blatt* G 6 (XVIII, 623 s.). Ver *infra*, pp. 178 s. <<

[47] *Cf. KU.* § 89 (V. 459; tr. 378). Se trata de conceptos extravagantes (*überschwengliche*) que descarrían a la razón. De esa «ensoñación filosófica» acusa Kant al «digno Mendelssohn» (*Was heisst: Sich…?*, VIII, 138 n.). <<



[48] En Rink: *moralischen Teleologie*. Ya Rosenkranz (a quien *Ak*. sigue) leyó *Theologie* para adecuar el término a la Eticoteología de *KU*. § 86. <<

[49] Sobre la *Ehre Gottes* (transferida del cielo paulino a los decretos de leyes morales), *vid. KU.* § 87 (V. 449, n.; tr. 367, n). *Cf*. también *KrV*. (V 131; tr. 183): la gloria de Dios está en el respeto hacia su mandato (la observancia del deber). Ver en cambio Wolff, *Theologia naturalis*, II, § 371: «El fin de la creación es la manifestación de la gloria de Dios.» <<

[50] Orig.: *beruht*. No está en Rink: se trata de una adición de Hartenstein, seguida por *Ak*. <<

[51] El materialista no puede triunfar en este caso porque, aunque la simplicidad de la apercepción sea algo *Reales* e implícito ya en su posibilidad (pero no *wirklich*, pues; *vid. supra*. n. 44), en el espacio (intuición básica del materialismo) no hay nada real que sea simple (el espacio se compone de espacios, y así al infinito): los puntos son *límites (Grenzen)*, no partes constitutivas del espacio. De modo que Yo, *qua* sujeto pensante, no puedo ser explicado por vía materialista (*KrV*. B 419-420).
<<

[*] Laguna en el manuscrito [Nota de Rink]. <<

[52] Sobre la comunidad de alma y cuerpo, *vid. KrV*. B 427 s., A 356 s., A 384 s. Kant concede que nuestro cuerpo es el *Fundamentalerscheinung*, la condición a la que remite en la vida presente toda sensibilidad y *por ende* todo pensar. Puede verse, pues, al cuerpo lo mismo como promotor de la vida sensible que como obstáculo de la vida pura, espiritual (B 806/A 778). En todo caso, se trata de hipótesis de la razón pura (válidas sólo para defender un derecho, no para fundarlo), y cuyas armas son «de plomo» (*ib*.). <<

[53] Sostener la existencia de un espíritu (*Geist*) separado del cuerpo sería *hiperfísico*; según tal hipótesis, por la razón se le habría dado al alma del hombre un espíritu para que llevara una vida adecuada a la espontaneidad de la libertad y de sus leyes moral-prácticas (*Verkündigung des nahen Abschlusses…*, VIII, 417). Kant admite el valor de este instinto (aunque sea teóricamente infructuoso) en *O. p*. XXI, 405 (tr. 84), pues guía el progreso del género humano (XXI, 345; tr. 128). *Cf*. también *L.Bl*. E 8 (XVIII, 632). <<

[54] Se trata del primer postulado de la razón práctica (*KpV*. II, c. II, s. IV). Aunque Kant critica los «ensueños místicos, teosóficos», su idea del «progreso al infinito desde los grados inferiores a los superiores de la perfección moral» (V. 123; tr. 173) delata la concepción leibniziana del desarrollo *serial* del programa monádico. *Vid*. el texto latino de *Monad*. 41: «Perfectio non sit nisi magnitudo realitatis positivae praecise sumta, sepositis rerum limitationibus.» Es esta infinita negación de las limitaciones lo que hace ver el progreso humano como *imagen móvil* de la perfección *praecise sumta* (Ed. Velarde, p. 108). <<

[55] *Cf*. la *Aclaración crítica a la analítica* en *KpV*., espec. V 93-4; tr. 135. La libertad de una causa en el mundo no puede ser comprendida en su posibilidad ni rechazada por imposible: éste es el resultado de *KrV*. (tercera antinomia) y por ello no ha lugar a deducción del principio supremo de la razón práctica. Ahora, en la jurisdicción de ésta, la ley moral nos obliga. Pero tal ley es postulada por la libertad (*ratio assendi* de la ley: V. 4, n.; tr. 12, n.): con ello queda probada prácticamente, al menos, la *Realität* de la ley (pues *ab esse ad posse valet consequentia*, y la libertad es un hecho, un *Tatsache: KU*. V. 468; tr. 389). <<

[56] *Claridad* es conciencia propia de la representación de un conocimiento (*Logik-Jäsche. Einl. V*; IX, 33). La *distinción (Deutlichkeit)* es un grado más alto, consistente en la claridad de las notas (*Einl*. VIII; IX, 62). Por último, la magnitud extensiva de la distinción es la *precisión* (IX, 63). La exhaustividad (*completudo*) y la precisión constituyen de consuno la *adaequatio extensiva* que, junto con la intensiva (profundidad), constituyen —según la cualidad— la *consummata cognitionis perfectio (ib.)*. <<

[1] En Rink: *Bewerbung und*. Pero Hartenstein y *Ak*. leen: *Bewerbung um*. De seguir la lectura del original (o, más exactamente, del texto de 1804) habría que entender que la intención contiene a la aspiración y la ciencia. <<

[2] *Cf*. al comienzo del escrito (*supra*, p. 8). <<

[3] En Rink: *Kraft* («fuerza»). Corregido ya por Rosenkranz como *Kluft* («hiato»). <<

[4] Una breve caracterización de ambos filósofos en el *Kurzer Abriss einer Geschichte der Logik*, de la *Logik-Jäsche (Einl. IV*; IX, 29-30): Platón siguió las doctrinas prácticas de Sócrates, Aristóteles, y restauró la especulativa. En la *Historia* que cierra *KrV*, Platón es considerado representante de los *noologistas* y Aristóteles de los *empiristas*, por lo que hace al origen de los conocimientos puros (B 882/A 854). <<

[5] Los juicios analíticos tienen su justificación *lógica* en el principio de no contradicción (*KrV*. B 189/A 150 ss.), pero se fundan (*i. e*. se deducen trascendentalmente) en la omnímoda *identidad* de la apercepción (unidad analítica de la conciencia). *Vid*. B 133, y espec. la importante nota al pie, en donde se muestra cómo esta unidad está subordinada a la unidad sintética de apercepción. La diferencia entre juicios idénticos y analíticos es sutil y parece depender de la *precisión* de notas del predicado. En *KrV*. no hay apenas distinción: B 135 (el principio de la unidad necesaria de apercepción es una proposición idéntica, por ende [*mithin*] analítica); B 407 (la proposición que afirma que el yo pensante «puede ser considerado siempre como *sujeto* del pensamiento… es apodíctica e incluso idéntica… Que ese sujeto sea lógicamente simple… es una proposición analítica.»). *Cf*. también A 362 y B 411, n. En la *Logik-Jäsche* no se habla explícitamente de juicios idénticos, aunque sí se señala que la certeza de las proposiciones analíticas se basa en la *identidad* de los conceptos, *i. e*., del predicado con la noción del sujeto: § 36; IX, 111. También se habla de proposiciones tautológicas (identidad *explícita* del concepto en el juicio analítico), y en la *Anm*. de este par. (§ 37; IX, 111) se nos dice: «Proposiciones *implicite* idénticas no son en cambio infructíferas y sin consecuencia, pues hacen mediante *explicatio* claro el predicado, que *implicite* yacía en el concepto del sujeto.» Aunque lógicamente las proposiciones tautológicas son especies de las analíticas, según la precisión y exhaustividad de notas, Kant parece equiparar en nuestro pasaje juicios analíticos a proposiciones implícitamente idénticas y juicios sintéticos a explícitamente idénticas. <<

[6] Se trata de una acertada adición (*so*) de Vorländer, seguida por *Ak*. <<

[7] *Ansprüche* es lectura de *Ak*. en lugar de *Aussprüche* (Rink. De seguir esta primera versión sería: «sentencias» o «enunciados», lo que tiene también sentido. Hasta Lehmann, ningún editor había corregido el término). <<

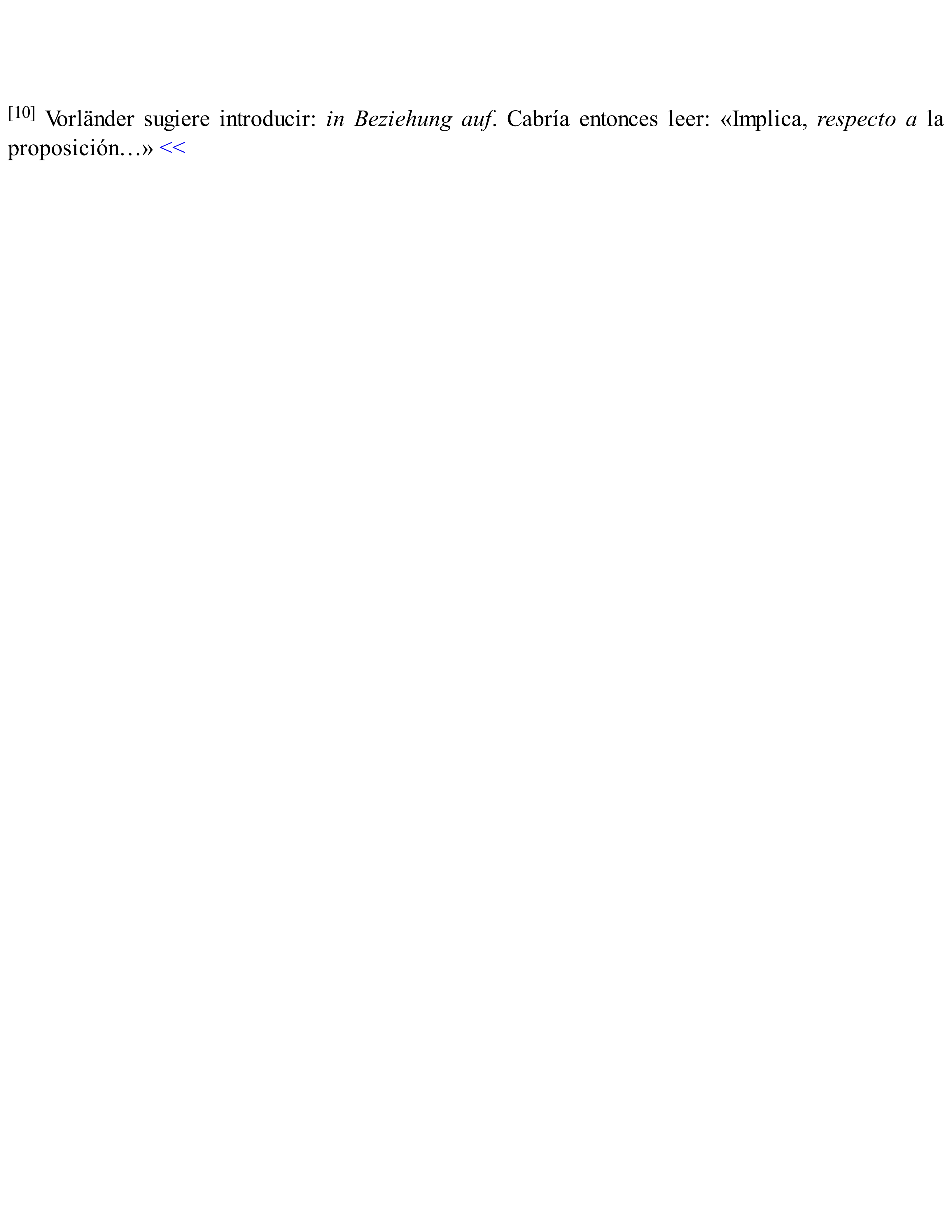
[8] Platón es ambiguamente alabado por ser no sólo filósofo, sino matemático, ya que eso le lleva a caer en entusiasmos místicos sobre una comunidad intelectual con el origen de todos los seres (*KU*. § 62; V. 363). *Cf*. también *Von einem neuerdings erhobenen*… VIII, 391. En la *Respuesta a Eberhard* es Leibniz el tildado de «gran matemático», pero enseguida lo enlaza con Platón (VIII, 248; tr. 110). La última parte de la vida de Kant está signada por la polémica con las matemáticas, que deben plegarse a la filosofía (idea obsesivamente repetida en *O. p.: vid*. Índice, *sub voce*; ed. esp. 757-8).
<<

[*] Cierto autor[9] pretende hacer fracasar esta exigencia presentando un caso que, de hecho, es único en su género, a saber: el concepto de un ser necesario, de cuya existencia podremos estar ciertos porque al menos la causa última tiene que ser un ser absolutamente necesario; por tanto, la realidad objetiva de este concepto podría ser probada sin necesidad de dar una intuición correspondiente en un ejemplo. Pero el concepto de un ser necesario no es aún, desde luego, el concepto de una cosa determinada, de la manera que sea. Pues la existencia no es determinación de una cosa, y a partir de su simple existencia —se admita o no como necesaria— no es posible conocer en modo alguno qué predicados internos le correspondan a una cosa por el hecho de admitirla como independiente en cuanto a existencia. <<

[9] Ese autor es el propio Kant que, aun en el período crítico y de madurez, siguió permitiendo la edición (como único escrito precrítico autorizado) del profundo estudio de 1763 *Der einzig mögliche Beweisgrund*... *Vid*. espec. II 81, 83, 85, 89; tr. 78, 80, 82 (comparar igualmente con XXVIII - 2,2: 1034,1260). Es interesante recordar que Jacobi se negó a pasar al Kant crítico y siguió considerando acertado ese escrito. *Cf*. también mi artículo *Sentido del argumento ontológico de Descartes y Leibniz*, PENSAMIENTO 420 (1986), esp. 172-3 y 178-9. <<



[*] Según Rink, este fragmento correspondería al llamado primer manuscrito; el editor lo colocó aquí seguramente por razones de simetría. *(N. del T.)* <<



[10] Vorländer sugiere introducir: *in Beziehung auf*. Cabría entonces leer: «Implica, *respecto a* la proposición…» <<

[11] En Rink: *geführt* («conducido»). Aunque *Ak*. respeta esta versión propone —como ya hizo Vorländer— con más sentido: *gedacht* («pensado»). <<

[12] *Vid. infra*, pp. 186 s. el *L. Bl*. F 7. Como la pág. II de esta hoja suelta está escrita al dorso de una comunicación de Motherby a Kant de 6 de abril de 1793 (el filósofo era muy ahorrativo con el papel), ésta sería la fecha del comienzo de los trabajos en torno a la *Preisfrage*. <<

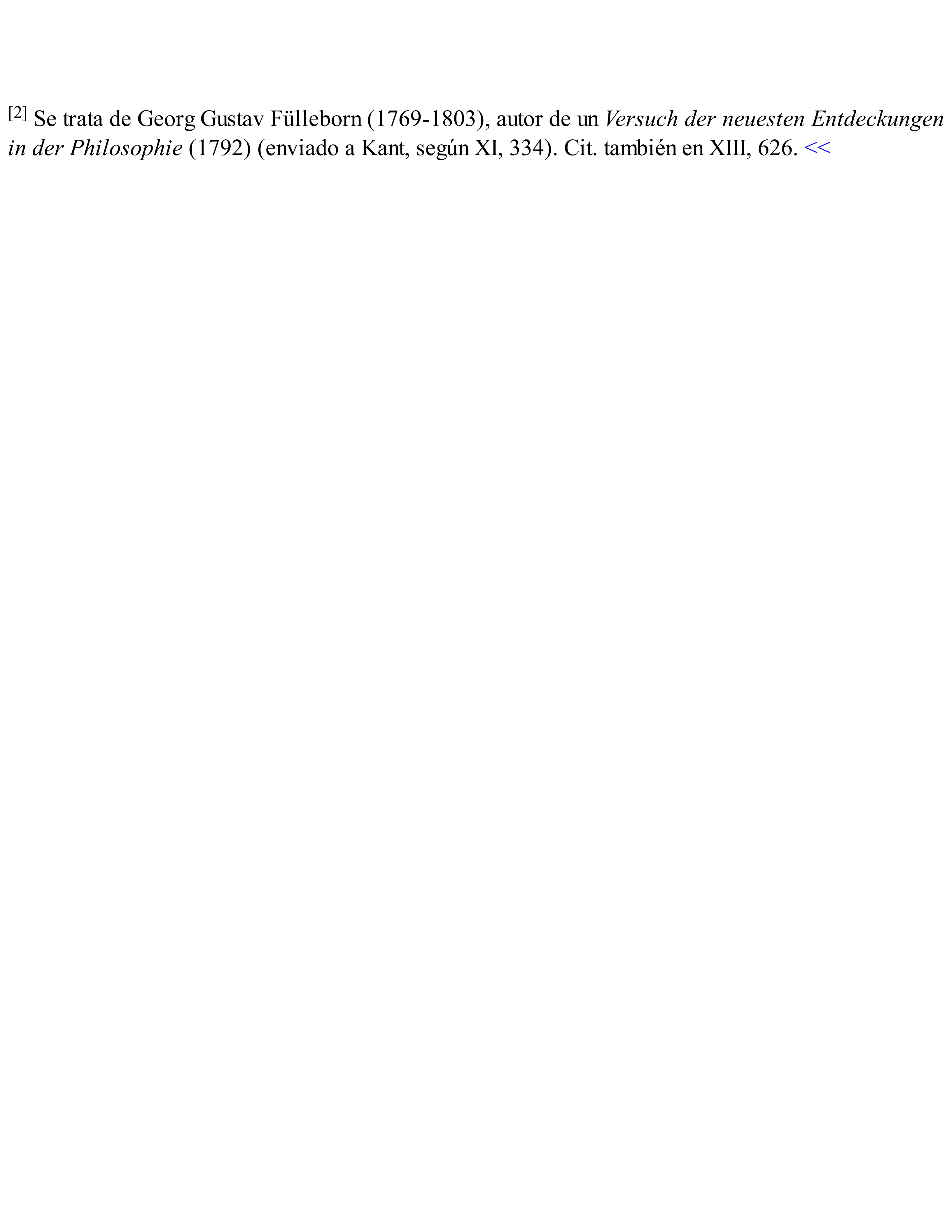
[13] Sobre el *πρῶτον ψεῦδος* se explaya también *Met. Dohna* (XXVIII - 2,1; 692): «La prueba ontológica reza así: un *ens realissimus* es posible porque, como son puras realidades [las que lo constituyen], no hay ninguna contradicción en él; y si no hay contradicción entonces es posible (un *πρῶτον ψεῦδος*: el concepto es posible, mas no por ello lo es la cosa).» <<

[14] En Rink: *wenn er sich* (respetado por *Ak*.). Se trata posiblemente de un *lapsus calami*: el último antecedente sería «concepto» (*Begriff* masc.), pero entonces habría círculo: «Si cupiera deducción del *concepto* a partir de mi *concepto*…» A menos que se quisiera entender: concepto del ser necesario y del ser realísimo, respectivamente. Vorländer propone leer: *wenn sie sich*. Él antecedente sería entonces *omnímoda determinatio* (ver sobre el tema mi nota 55 a la parte I de *O. p.*; ed. esp. 274-5); por lo que se dice en el párrafo siguiente, esta lectura me parece más plausible: no es el concepto, sino la *existencia* de un ser necesario la que se pretende deducir del concepto del ser realísimo. <<



[*] [Las lagunas, señaladas en el texto con cuatro puntos, corresponden a manchas de tinta en el manuscrito, según se indica en el texto de la Academia.] *(N. del T.)* <<

[1] *Epigrammata*, lib. X (erróneamente cit. por Reicke, Lehmann y Guillermit —tr. fr.— como libro V, y ya corregido por Manganaro —tr. it.—), XXIII, vv. 7-8. (Vers. esp. Barcelona, 1969, p. 269): «Gozar de la vida pasada es vivir dos veces.» <<



[2] Se trata de Georg Gustav Fülleborn (1769-1803), autor de un *Versuch der neuesten Entdeckungen in der Philosophie* (1792) (enviado a Kant, según XI, 334). Cit. también en XIII, 626. <<

[3] Término propio de Epicteto (*αυτεξούσιον*: «lo que está en poder de uno»), *Cf. Enchiridión o Máximas*, esp. II: «Lo que depende de nosotros es libre por naturaleza y no puede ser impedido ni forzado de ningún hombre.» En: *Obras de los Moralistas griegos*, Madrid, 1924, p. 340. <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<

[*] A la izquierda de la Carta de Motherby, escrito transversalmente. *(N. del T.)* <<

[*] Tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<



[*] Y que no existe meramente en mi representación (sino como cosa en sí), porque de lo contrario no sería siquiera posible una terminación temporal de mi existencia desde esa representación. *(Nota de Kant.)* <<

[*] A la derecha de la carta, escrito transversalmente. *(N. del T.)* <<

[*] Lo entre corchetes está tachado por Kant en el manuscrito. *(N. del T.)* <<



[*] Orig.: *er*. El único antecedente masculino sería «fin» (*Zweck*), pero sería poco comprensible que el fin tendiera a ese país, que es justo el del propio fin final. *(N. del T.)* <<